TABARI

COMMENTAIRE DU CORAN

تفسير القرآن الطبري

2

مختصر تفسير الطبري

جامع البيان في تفسير القرآن

libislam.fr

COMMENTAIRE DU CORAN

libislam.fr

Abû Jaʿfar Muhammad Ibn Jarîr
at-Tabarî

COMMENTAIRE DU CORAN

Abrégé, traduit et annoté par Pierre Godé

مختصر تفسير الطبري المسمى جامع البيان في تفسير القرآن

ÉDITIONS D'ART LES HEURES CLAIRES
19, RUE BONAPARTE, 19
PARIS

© 1984, Éditions d'Art Les Heures Claires – Piazza
ISBN 2-85026-000-2

COMPLÉMENT AUX NOTES TECHNIQUES MENTIONNÉES DANS LE TOME I

p. xxxv à xxxix

ABRÉVIATIONS TECHNIQUES

B.	Basmalla (commentée tome I, p. 37)
c.a.d.	c'est-à-dire
chap.	chapitre
Cf.	Confère
com.	commentaire
ed.	édition
ex.	exemple
Intr.	Introduction générale de Tabarî (tome I, p. 1 à 3)
litt.	littéralement
p.	page
par.	paragraphe
pas.	passage
pers.	personne
pl.	pluriel
sing.	singulier
trad.	traduction
ver.	verset

ABRÉVIATIONS D'OUVRAGES ET DE TEXTES CITÉS

Anc. Test.	Ancien Testament
Chronique de T.	Chronique de Tabarî
Cor.	Coran
Deut.	Deutéronome
	Encyclopédie de l'Islâm 1er et 2e éditions
Ep.	Épître
Ex.	Exode
Gen.	Genèse
Lev.	Lévitique
Pro.	Proverbes

SIGNES CONVENTIONNELS

.(...)	Les points de suspension entre parenthèses et précédés d'un point signalent que le paragraphe précédent est suivi dans le texte arabe d'une partie de commentaire plus ou moins longue qui n'a pas été abrégée.
— ... —	Les points de suspension entre tirets remplacent l'une des formules de la prière sur le Prophète "sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh" ou "Qu'Allâh lui accorde Ses Grâces et Sa Paix" ou "sur lui les Grâces et la Paix".
...	Les points de suspension placés en tête d'un propos de commentateur signalent la présence dans le texte arabe de la chaîne complète des transmetteurs de ce propos jusqu'à Tabarî.
(↦)	Ce signe indique que sous un certain rapport le passage coranique qui précède n'est pas complet, que quelque chose reste en suspens qui sera mentionné plus loin après une ou plusieurs propositions incidentes.
(⇥)	Ce signe suit toujours le précédent; il indique que le passage coranique qui suit achève ce qui restait en suspens dans un passage précédent avant une ou plusieurs propositions incidentes.
●	En cas de divergence entre les commentateurs ce signe est placé devant chacun des avis cités par Tabarî.

N.-B. — Pour des raisons techniques les signes particuliers du "Tajwîd" ont été supprimés. Cette suppression n'entraîne aucune modification du texte coranique.

REMARQUES AU SUJET DE LA TRANSCRIPTION

— Pour des raisons grammaticales toutes les voyelles en position finale ont été maintenues même lorsqu'elles étaient suivies d'une consonne non vocabilisée après une hamza instable.

Ex. : "ilâ _l_layli" et non "ila _l_layli"

Dans le cas d'une lecture suivie de la transcription phonétique, sans pose après une voyelle longue placée dans une telle position, il faudra toujours rétablir la lecture normale en raccourcissant cette voyelle et en considérant que la dernière syllabe du mot et la première consonne du mot suivant ne forme qu'une seule syllabe ouverte, comme dans les autres cas de liaison phonétique entre deux mots consécutifs.

Il faudra donc lire : "ila _l_layl" c.a.d. : ilal_layl.

— Pour plus de clarté, les voyelles de la hamza instable ont été parfois rétablies dans les éléments de transcription à l'intérieur du commentaire.

Ex. : "fa_in intahaw" au lieu de "fa_ini _ntahaw"

N.-B. — Compte tenu de la densité de la deuxième sourate et de l'importance du commentaire des versets 106 à 286 nous avons jugé préférable de consacrer la totalité du second tome à ces versets.

بسم الله الرحمن الرحيم

— 2 —

LA GÉNISSE

AL_BAQARA

(Suite)

مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ
أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ١٠٦

(2,106) « Quoi que Nous transférions d'un verset et à moins que Nous ne le laissions tel quel, Nous apportons un [verset] meilleur ou un semblable. Ne sais-tu pas qu'Allâh est Capable de toute chose ».

" mâ nansakh min âyatin aw nunsi_hâ na′ti bi_khayrin min_hâ aw mithli_hâ/′a_lam taʿlam anna_llâha ʿalâ kulli chay′in qadîrun ".

A partir du verset **2,104** le discours divin s'adresse aux Compagnons du Prophète à Médine. Ce passage commençait par les termes : « O vous qui croyez... ». Dans le verset qui suit, Dieu continue de s'adresser à l'ensemble de la Communauté bien qu'Il ne fasse allusion qu'au premier parmi eux : « Ne sais-tu pas... » est une apostrophe qui s'adresse explicitement au Prophète et implicitement à tous ses Compagnons et encore plus implicitement à tous ceux qui, à un moment ou à un autre, peuvent être amenés à entendre ce verset.

(2,106)1. “*mâ nansakh min âyatin...*” = « *Quoi que Nous transférions d'un verset* »[1].

Notion de “*transfert*” *(naskh).*

Le sens premier du “naskh” est le “transfert” (naql) par exemple le “transfert” d'un texte d'un manuscrit (nuskha) à un autre.

Il s'agit ici principalement du “transfert” d'un statut (ḫukm), d'une chose à une autre c'est-à-dire du changement ou de la modification d'un statut stipulé dans un verset : une chose licite étant déclarée illicite ou inversement. Ce “transfert” ne peut concerner que ce qui relève de l'Ordre divin (amr) ou de l'Interdit (nahyi) car il ne peut y avoir de modification des données historiques.

La complexité du commentaire est ici telle qu'il est impossible de le traduire textuellement car, non seulement les explications de Tabarî sont disséminées sur l'ensemble du commentaire de ce verset, mais de plus les notions et les citations afférentes s'interpénètrent à tel point qu'il devient indispensable de présenter au lecteur une synthèse qui ne retienne que les points principaux.

La plupart des autres grands commentateurs retiennent deux sens fondamentaux du mot “naskh” : celui de “transfert”[2], ou de “changement” et celui d'“effacement”. Tabarî se place à un point de vue plus général et retient un seul sens fondamental, celui de “transfert” (naql), auquel il donne une portée plus générale qui intègre, d'une part, les notions de “modification” (taghyîr) et de “substitution” (tabdîl) se rapportant plus spécialement aux changements des statuts formulés **dans** des versets qui continuent à être lus[3], et qui intègre, d'autre part, les notions d'“effacement” (maḫw) ou de “retrait” (qabḏ) se rapportant plutôt aux statuts qui ont été “effacés” **en même temps** que les statuts des versets où ils étaient formulés, étaient modifiés, ces versets, passant de l'état connu et révélé à l'état “oublié”, ayant été effacés des mémoires et retirés au ciel. Toutes ces notions sont autant de cas particuliers de “transfert” ou, si l'on veut, d'abrogation.

Ce qu'il importe de bien remarquer et qui est la raison d'être de toute cette discussion et du rappel par Tabarî de ces notions linguistiques, c'est que le “transfert”, la modification ou encore l'abrogation, si on retient cette dernière traduction, **ne porte jamais sur le verset lui-même** mais sur le statut formulé dans ce verset ; même lorsque le verset est effacé des mémoires, en réalité, ce n'est pas le verset en lui même qui est affecté mais son statut par rapport à la connaissance que les hommes en ont. C'est pourquoi il est dit en plusieurs endroits du Coran en termes similaires : « Pas de changement (tabdîl) aux Paroles d'Allâh »[4].

De ce point de vue, on ne parlera donc de versets abrogeants (nâsikh) ou abrogés (mansûkh) que par métonymie alors qu'en réalité, ce sont les statuts qui s'y trouvent énoncés qui sont abrogeants ou abrogés.

Le sens du “naskh” étant celui que nous venons de donner, il y aura donc “naskh” d'un verset dans le cas où le statut formulé dans ce verset est **modifié**, que l’obligation qui y était attachée **est retirée** et que sa mise en pratique est **délaissée** bien que le verset continue à être lu : il y aura également “naskh” du verset dans le cas où le statut est effacé de sorte qu’il n’en reste plus de trace textuelle ce qui entraîne l’effacement dans les mémoires du verset lui-même qui est “rendu oublié”[5].

En commentant le passage “mâ nansakh min âyatin” :

... Suddiyy a dit : « Le “naskh” d’un verset est le “retrait” (qabd̲) de ce verset [au ciel] ».

... Ibn Abbâs a dit : « “mâ nansakh min âyatin” c’est-à-dire : “Quoi que Nous substituions (nubaddila) d’un verset... ».

... Enfin les Compagnons d’Ibn Mas’ûd ont dit à ce propos : « “Quoi que Nous abrogions d’un verset” en maintenant le texte de ce verset et en substituant le statut [qui y est formulé] ».

Ce verset présente également une autre lecture : “mâ nu̳nsikh min âyatin” au lieu de “mâ na̳nsakh”. Le sens serait alors le suivant : « Quoi que Nous fassions transférer... ». Pour nous [dit Tabarî] adopter cette seconde lecture est une erreur car elle ne fait pas partie des variantes dont la transmission connue de tous est une preuve de validité[6].

(**2**,106)2. “*aw nunsi_hâ*” = *« et à moins que Nous ne le laissions tel quel ».*

Ce passage présente plusieurs lectures dont les deux principales sont : “aw nunsi_hâ” et “aw nansa’_hâ”.

2.1. La variante “aw nansa’_hâ” est celle de certains Compagnons et Suivants ; c’est celle des lecteurs de Baçra et de certains lecteurs de Kûfa. Le verbe “nasa’a” a le sens de remettre à plus tard, (akhkhara) ou de différer (arjâ’a) d’où les interprétations suivantes de ce passage :

... Mujâhid a dit : « “aw nansa’_hâ” c’est-à-dire : à moins que Nous ne le différions et ne le reportions à plus tard »[7].

... ’At̲iya a dit : « “aw nansa’_hâ” c’est-à-dire : à moins que Nous ne le remettions à plus tard sans l’abroger ».

> Compte tenu du début du verset et de la notion d’abrogation le sens sera le suivant : « “Quoi que Nous abrogions d’un verset et à moins que Nous ne le différions [en le laissant présentement dans le texte pour l’abroger plus tard]... ».

2.2. La variante “aw nunsi_hâ”[8] est celle qui a été adoptée par les gens de Médine et de la plupart des gens de Kûfa. C’est aussi la nôtre [dit Tabarî]. Cette variante présente à son tour deux sens [possibles] qui correspondent aux deux significations du verbe “nasiya”.

> La signification habituelle donnée au verbe “nasiya” et de son dérivé “ansâ” est “oublier” et “faire oublier”. Tabarî va retenir une signification tout à fait différente (voir notes 5 et 9).

2.2.1. ● Certains commentateurs ne retiennent **que** le premier sens du verbe “nasiya” (celui d’oublier) et désapprouvent cette lecture car elle signifierait qu’il y a eu oubli de la part du Prophète alors qu'il n'était pas possible, disent-ils, que le Prophète oubliât quelque chose de la Révélation, qui n'aurait pas été abrogé et, quand bien même le Prophète eût oublié quelque chose, il eût été impossible que tous les Compagnons qui avaient entendu cette Révélation l'oubliassent également (Ils adoptent donc la lecture nasa'a vue en 2.1).

Pour affirmer cela ils se réfèrent au verset suivant : « Si Nous l'avions voulu Nous aurions emporté ce que Nous t'avions révélé » (Cor. **17**,86) car, pour eux, ce verset signifie que Dieu n'a pas fait oublier à Son Prophète la moindre chose du Livre qu'Il lui a révélé. Or il existe des données traditionnelles rapportées du Prophète et de ses Compagnons qui font apparaître l'erreur et l'inanité de ce raisonnement.

... Qatâda rapporte que Anas ibn Mâlik a dit : « Il y avait là, à la bataille de Bi'r Maʿûna, soixante-dix Auxiliaires qui périrent et qui connaissaient un passage (...) qui fut retiré par la suite ».

... Abû Musâ Al_Achʿarî rapporte également un passage (...) qui fut retiré par la suite.

[Tabarî ajoute] Il n'est nullement impossible à une intelligence saine de concevoir que le Prophète ait pu oublier quelque chose qui lui avait été révélé et les données traditionnelles confirment que ceci n'est pas impossible.

On ne pourrait donc désapprouver la lecture "nunsi" sous le seul prétexte que le sens de "faire oublier" est ici impossible.

Tabarî adoptera la lecture "nunsi" en lui donnant le sens de "faire laisser", la possibilité de cette signification étant d'ailleurs confirmée par l'existence de l'autre lecture "nansa'" dont le sens ne fait aucun doute ; le verbe "nasa'a" signifiant différer. Toutefois, il ne rejette pas l'autre signification de "nunsi" (faire oublier) et il argumente même pour en montrer la validité. S'il développe cette démonstration c'est qu'il avait déjà admis cette signification dans les différents sens du verbe "nasakha" (voir note 5) mais il n'avait pas cherché alors à la justifier car la question n'était pas soulevée par les commentateurs à propos de ce verbe.

Il y a donc ici de sa part un procédé spécial de rhétorique qui consiste à faire apparaître la validité d'une possibilité de compréhension du mot "nunsi" alors que la conclusion concerne en réalité le mot "nansakh".

[Tabarî dit ensuite :] Dieu ne dit pas qu'Il n'a rien repris de la Révélation mais Il dit seulement que, s'Il l'avait voulu, Il aurait pu reprendre toute la Révélation, ce qu'Il ne fit pas — Que la Louange Lui soit rendue ! — En fait, Il ne reprit que ce qui n'avait plus d'utilité pour Ses serviteurs. Par ailleurs, Dieu a dit : « Nous te ferons réciter et tu n'oublieras (tansâ) rien excepté ce qu'Allâh [veut que tu oublies] » (Cor. **87**,6 et 7).

La traduction de ce dernier verset est établie en donnant au verbe "nasiya" le sens d'oublier. Si on adopte l'autre signification possible de ce verbe, le verset aura le sens suivant : « Nous te ferons réciter et tu ne délaisseras (tansâ) rien, excepté ce qu'Allâh veut [que tu délaisses] ».

Il semble que la double signification du verbe "nasiya" dans ces versets correspond à deux aspects d'une même chose ; l'oubli d'un verset est la conséquence humaine normale de l'ordre divin de "laisser" ce verset.

En donnant donc au verbe "nasiya" le sens d'oublier [et en retenant le sens "d'abroger" pour le verbe "nasakha"] le verset aura le sens suivant : "O Muḫammad ! "Nous n'abrogeons pas un verset" en changeant le statut qui s'y trouve mentionné" ou encore "Nous ne faisons pas oublier un verset lorsque Nous faisons oublier le statut qui s'y trouve formulé "sans apporter un verset" comportant un statut "meilleur" ou un statut "équivalent"" [par rapport au statut abrogé ou oublié].

2.2.2. ● D'autres retiennent donc pour le verbe "nasiya" le sens de "laisser" qui doit être son sens dans le verset suivant : "**nasû**_Llâha fa_nasiya_hum" : « ils laissèrent Allâh et Il les laissa »[9]. C'est en effet cette signification du verbe "**nasiya**" qu'il faut retenir pour ce verset car l'oubli ne fait pas partie des qualités divines et c'est aussi ce sens qu'il convient de donner au verbe "nasiya" dans le passage commenté ici.

Il faut remarquer [ajoute Tabarî] que ce sens de "laisser" a l'avantage de réunir encore deux aspects : celui de "laisser" au sens de "délaisser" et "abandonner" [ce qui rejoint le sens premier de "nasiya" : celui d'oublier, vu précédemment] et le sens de "laisser à plus tard", "différer", ce qui rejoint le sens de la première lecture (nansa'). Ce dernier sens est confirmé par le propos suivant :

... Ibn Abbâs a dit : « "aw nunsi_hâ" c'est-à-dire : à moins que Nous le laissions sans le changer »[10].

2.2.3. [Conclusion de Tabarî confirmée par la suite du verset].

La lecture la plus juste de ce passage est donc "**aw** nunsî_hâ" avec le sens de « **à moins que** Nous ne le laissions » car Dieu veut dire ceci à Son Prophète : « Quoi que Nous transférions d'un verset » en changeant ou en modifiant le statut qui s'y trouve mentionné [selon les différentes formes de "transfert" envisagées précédemment], Nous apportons un statut meilleur ou équivalent, **à moins que** (aw) Nous ne laissions le verset tel quel[11].

En effet, une fois que Dieu mentionne le cas où Il transfère un verset, il est logique qu'Il mentionne également le cas où Il n'opère aucun "transfert" et laisse le verset dans l'état où il est[12].

(**2**,106)3. "*na'ti bi_khayrin min_hâ aw mithli_hâ*" = *« Nous apportons un* [*verset*] *meilleur* [*que celui qui a été abrogé*] *ou un semblable ».*

... D'après Ibn Abbâs : « "Nous apportons un verset meilleur" c'est-à-dire un verset qui vous est plus profitable et plus approprié »[13].

... D'après d'autres ce passage signifie : Nous apportons un verset meilleur que celui que Nous avons abrogé ou meilleur que celui que Nous avons laissé.

... Suddiyy interprète ainsi : « "Nous apportons un verset meilleur" c'est-à-dire meilleur que celui que Nous avons abrogé, “ou semblable” à celui que Nous avons laissé (taraknâ_hâ) ».

> Tabarî cite encore d’autres interprétations de ce passage qui correspondent à des façons quelque peu différentes d’envisager la construction du début du verset. Pour être bien comprises et bien situées par rapport au reste du commentaire, ces interprétations auraient demandé bien des explications. Nous nous contenterons d’en citer une :

... Rabîʿ a dit : « “ aw nunsi_hâ ” c’est-à-dire: ou [quelque verset] que Nous retirions au ciel, Nous apportons un verset semblable ou meilleur ».

Interprétation de Tabarî sur l’ensemble de ce verset.

Pour nous, le sens le plus pertinent de ce passage est le suivant : Quoi que nous substituions comme statut énoncé dans un verset, et à moins que Nous laissions sa substitution et que Nous ne le confirmions dans l’état où il est, [deux choses sont possibles] :

● soit Nous vous apportons un verset meilleur, c’est-à-dire, un verset où se trouve énoncé un statut meilleur pour vous que le statut “ abrogé ”[14]. Ce statut est meilleur pour vous soit dans la vie immédiate soit dans la vie dernière. S’il est meilleur dans l’immédiat c’est parce qu’il correspond à la levée d’une obligation qui vous était imposée et dont vous êtes à présent soulagés comme dans le cas de l’obligation faite aux croyants de veiller la nuit, obligation qui a été abrogée et dont ils furent dispensés. S’il est meilleur pour vous dans la Vie dernière c’est parce que [dans ce cas] une récompense plus importante y est attachée du fait qu’il nécessite un effort plus grand dans ce monde : c’est le cas de l’abrogation du jeûne d’un “ nombre déterminé de jours ” dans l’année, remplacé par l’obligation de jeûner chaque année le mois complet de Ramadan ; en effet, la récompense attachée au jeûne du mois de Ramadan est plus importante du fait de l’excellence spéciale attachée à la difficulté du jeûne de ce mois.

● soit Nous vous apportons un verset semblable, c’est-à-dire, un verset où se trouve énoncé un statut semblable pour vous qui correspond à une difficulté immédiate et une récompense ultime équivalentes comme c’est le cas du transfert d’obligation dans le cas du changement d’orientation : l’obligation de s’orienter vers Jérusalem étant transférée sur l’orientation vers la Kaaba. En effet, même si [formellement] chacune de ces orientations est différente de l’autre, l’astreinte attachée à l’orientation vers Jérusalem est identique à celle qui est attachée à l’orientation vers la Kaaba.

[Remarque complémentaire]. Par les termes “mâ nansakh min **âyatin** aw nunsi_hâ” « Quoi que Nous abrogions comme **verset** ou à moins que Nous ne laissions **celui-ci** (hâ) », Dieu — que Sa Louange soit exaltée — a voulu dire : “man nansakh min **ḫukmi** âyatin aw nunsi_**hi**” : quoi que Nous abrogions comme **statut** d’un verset ou à moins que Nous ne laissions **celui-ci** (hi)[15].

Ceux auxquels s’adressait ce verset [le Prophète et ses Compagnons] en comprenaient la signification et la mention du terme “ âya ” leur suffisait pour désigner en réalité le statut mentionné dans celui-ci. Ce cas est semblable à bien d'autres que nous avons déjà vus dans ce livre, par exemple : le passage “wa uchribû fi_qulûbi_himu_l_ʿijla” [qui signifie littéralement ils ont été abreuvés dans leur cœur du veau] et qui signifie en fait : ils ont été abreuvés en leur cœur, **d'amour** pour le veau[16].

On nous objectera peut-être que, dans cet exemple de verset, il n'y a pas de doute que c'est d'amour que les cœurs sont abreuvés et, par conséquent, que ce cas n'est pas semblable au cas de ce passage où il n'est pas évident que le terme “âya” désigne en réalité non pas le verset lui-même mais le statut qui s'y trouve mentionné.

Nous répondrons ceci : ce qui prouve qu'il en est bien ainsi c'est la suite même du verset “naʾti bi_khayrin min_h̳â aw mithli_h̳â” = « Nous vous apportons un meilleur que lui ou un semblable »[17]. En effet, il n'est pas possible qu'il y ait dans le Coran une chose meilleure qu'une autre car il est tout entier “Parole de Dieu” [et la “Parole” est un Attribut divin] or il n'est pas exact de dire au sujet des Attributs de Dieu, qu'une “partie” d'un Attribut est plus excellente ou meilleure que l'autre[18].

(**2**,106)4. *“a_lam taʿlam anna_Llâha ʿalâ kulli chayʾin Qadîr”.*

Par ces mots, Dieu veut signifier ceci à Son Prophète : Ne sais-tu pas que Je suis Capable (Qadîr) de substituer aux statuts que J'ai abrogés ou modifiés et qui touchaient aux obligations que Je t'ai imposées, les statuts que Je veux et qui sont meilleurs pour toi et pour Mes serviteurs croyants qui sont avec toi, c'est-à-dire des statuts qui vous sont plus profitables dans l'immédiat dans ce monde-ci ou plus tard dans l'Autre. Ou encore, ne sais-tu pas que Je suis Capable de leur substituer des statuts semblables qui vous sont autant profitables dans la vie immédiate ou dans l'Autre et qui sont comparables sous le rapport de ce qu'ils vous imposaient à toi comme à eux. Sache donc ô Muh̳ammad que de tout cela, comme de toute autre chose [possible], Je suis Capable (Qadîr) »[19].

Signification à cet endroit du terme “qadîr” : ce terme signifie ici “Puissant” (qawîyy) si on le rapporte au verbe radical “qadara ʿalâ” qui signifie : avoir la puissance de (...).

Mais si on le rapproche du sens du verbe [dérivé] “qaddara” qui signifie “déterminer” (taqdîr, la détermination) il faudra le rattacher au verbe radical “qadi̳ra” et “qadîr” signifiera : déterminant.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,106)

1. Nous verrons plus loin que ce passage présente plusieurs lectures. Celle retenue par Tabarî est “**nansakh**” : 1re pers. du pl. de l'apocopé du verbe “nasakha” dont le nom d'action est “naskh”.

Dans un contexte comme celui-ci, ce verbe est habituellement traduit par “abroger” et “**naskh**” par “abrogation”. En réalité “abroger” signifie “supprimer” ou annuler une loi (“ab_rogare” = demander la suppression d'une chose) et correspondrait plutôt en arabe au verbe “alghâ” et non “nasakha”. Nous verrons que le sens fondamental de ce dernier est très différent bien que l'évolution de son emploi dans le "fiqh" a quelque peu limité et déplacé son aire sémantique : la notion d'abrogation, qui n'était initialement qu'un des sens possibles, prit de l'ampleur au point de supplanter finalement les autres significations. L'importance de la branche du "fiqh" portant sur les versets "nâsikh" (abrogeants) et "mansûkh" (abrogé) a certainement été déterminante dans la fixation du sens du "naskh" sur la notion d'abrogation et dans son commentaire Tabarî sera amené lui-même à l'utiliser parfois dans ce sens.

2. Certains commentateurs considèrent qu'il s'agit ici du "transfert" du verset de la Table Gardée jusqu'au cœur du Prophète : « Quoi que Nous transférions comme verset [de la Table Gardée vers toi ô Muhammad]... ».

3. Ces changements peuvent s'opérer de plusieurs façons : par modifications successives : c'est le cas du statut de la consommation du vin, licite dans les premiers temps de l'Islâm puis déconseillée et enfin interdite;

par substitution en une seule fois : c'est l'institution du jeûne obligatoire de Ramadân en remplacement du jeûne "libre" d'un certain nombre de jours (Cf. Cor. **2**,183 et 184). Le cas de report est celui de l'orientation rituelle ; **l'obligation** de s'orienter vers Jérusalem a été reportée sur l'orientation vers la Kaaba (Cf. Cor. **2**,143 à 144).

4. Coran : **10,64** — voir aussi **6**,34 — **6**,115 — **18**,27 (voir aussi ci-dessous note 18).

5. Tabarî a donné au terme "nasakh" la plénitude de son sens : **transfert** du statut suivant deux cas :

— (cas a) **transfert** dans le texte par modification ou par report ;

— (cas b) **transfert** du statut hors du texte révélé, de l'état connu à l'état oublié c'est-à-dire par son effacement dans les cœurs.

La partie suivante du verset (aw nunsi_hâ) présente plusieurs significations possibles dont les deux principales correspondent aux deux notions fondamentales du verbe "nasiya" à savoir :

— (cas c) laisser le statut dans l'état où il est (dans le texte révélé) ;

— (cas d) faire oublier.

Or ces deux notions ne sont pas compatibles car elles ne peuvent être englobées sous une notion unique alors que les deux notions (a) et (b) comprises dans la notion plus générale de transfert (naskh) sont parfaitement compatibles l'une n'excluant pas l'autre. Par ailleurs, le "cas b" est semblable au "cas d". Dans ces conditions, pour conserver au verset le maximum de significations en une seule lecture, Tabarî maintient la plénitude au sens du "naskh" [(a + b) qui équivaut à (a + d)] et retient seulement le sens (c) pour le verbe "ansâ".

Ceci explique que certains propos qui pourraient être compris pour mettre en évidence le sens (d) de la deuxième partie du verset seront utilisés pour confirmer le sens (b) de la première partie de celui-ci.

6. Selon cette lecture, si on retient l'interprétation du "transfert" de la Table Gardée sur le cœur du Prophète (voir note 2) le sens sera le suivant : Quoi que Nous fassions transférer par l'Ange Gabriel, de la Table Gardée vers toi, ô Muhammad. Pour Tabarî, l'erreur n'est pas dans le propos lui-même qu'il ne réfute pas et qui reste donc possible, même s'il ne correspond qu'à un sens spécial, mais elle réside dans l'adoption d'une lecture sans preuve sûre de la validité de celle-ci.

7. Ou encore en fonction de l'interprétation mentionnée en notes 2 et 6 le sens pourra être le suivant : « Quoi que Nous transférions comme verset [de la Table Gardée vers toi] et à moins que Nous ne laissions le verset [dans la Table Gardée, en remettant son "transfert" à plus tard]... ».

8. "nunsi" : 1re pers. du pl. apocopé du verbe "ansâ", lui-même, dérivé factitif du verbe "nasiya".

9. Cor. **9**,67 — D'après le "Lisân al_Arab" le sens premier du verbe "nasiya" est : oublier volontairement une chose futile, la laisser derrière soi, lors de la levée du camp, par exemple. D'où l'utilisation dans les textes anciens des verbes "nasiya" et "ansâ" dans le sens de laisser (taraka) et faire laisser ; et dans les textes plus tardifs dans le sens d'oublier et faire oublier. C'est ce sens fondamental qu'il faudra retenir car, dans la plupart des cas où un mot de cette racine

est mentionnée dans le Coran, c'est ce sens qui sera prépondérant, l'autre, celui d'"oublier", lui ajoutant une nuance spécifique.

10. Même lorsque les linguistes sont d'accord pour retenir le sens fondamental de "laisser" au verbe "nasiya" ils ont encore la possibilité de choisir entre plusieurs interprétations : pour Tabarî, c'est laisser le statut mentionné dans un verset dans l'état où il se trouve présentement, et pour d'autres : c'est laisser la mise en œuvre du statut mentionné dans le verset. Dans les deux cas, le pronom "hâ" qui renvoie au mot "âyatin" (verset) est employé comme ce dernier par métonymie, l'un et l'autre ne désignent pas le verset lui-même mais un certain aspect (le statut) du verset ou encore une certaine conséquence (la mise en œuvre) de sa formulation.

11. La particule "aw" peut avoir deux sens très différents qui détermineront deux constructions syntaxiques très différentes, bien qu'en définitive leur signification se rejoignent :

— (a) "**aw**" = **ou** ; « Quoi que Nous "transférions" d'un verset **ou** que Nous le laissions tel quel. » Dans ce cas, on peut considérer que le verset comporte quatre parties : deux propositions auxquelles correspondent respectivement deux réponses : « Quoi que Nous "transférions" » correspond à « Nous apportons un verset meilleur » ;

« **ou** que Nous le laissions tel quel » correspond à « ou [Nous apportons un verset] semblable » (voir (**2**,106)3) ;

— (b) "**aw**" = **à moins que** : d'où le sens suivant adopté par Tabarî : « quoi que Nous transférions [comme statut] d'un verset, et à moins que Nous ne le laissions tel quel, Nous apportons un verset [...] meilleur ou semblable ».

12. Ce passage du commentaire a été adapté et simplifié au maximum.

13. La notion de "meilleur" peut surprendre. Comme Tabarî va le préciser, il s'agit en réalité d'un statut "meilleur" que le statut précédent. Mais dans ce cas, on pourrait se demander pourquoi le meilleur statut n'a pas été révélé dès la première fois. A vrai dire, le premier statut révélé était également le meilleur au moment où il fut révélé, car la Révélation progressive (tanzîl) s'est faite en fonction des circonstances et en concordance avec elles : elle fut donc intimement liée à la constitution de la communauté elle-même, dont l'évolution historique récapitule différents "stades" spirituels et s'achève avec la fin de la Révélation et la mort du Prophète dans la "forme définitive et parfaite", fixée dorénavant pour les générations à venir.

C'est donc l'"évolution" même de la Communauté qui amenait progressivement les circonstances favorables à la révélation des statuts définitifs. (Il est bien évident qu'il n'y a eu d'"évolution" que du point de vue humain, car il n'est pas concevable que des événements contingents ajoutassent quoi que ce fût à ce qui est, par essence, au-delà de tout changement. Quant à l'adéquation historique entre la Révélation et les circonstances occasionnelles de sa descente, elle ne fait que rappeler, qu'en définitive, c'est Dieu et Lui seul qui dispose la Création comme Il veut.)

Inversement, il eut été psychologiquement inapproprié et historiquement incohérent que soient révélés au début de la période de la Révélation des statuts dont la communauté n'eût pas encore supporté la rigueur ou dont elle n'eût pas compris l'opportunité.

Tabarî fera allusion, dans le commentaire du verset suivant, à la portée générale de ce verset par rapport aux traditions antérieures, juives ou chrétiennes : compte tenu des circonstances nouvelles, la nouvelle Révélation dans sa totalité est "meilleure", non pas en soi, mais parce qu'elle est plus appropriée au cas de l'humanité à laquelle elle s'adresse, et elle est équivalente pour ce en quoi il n'y a pas eu de changement.

14. Tabarî emploie et explique tout à la fois le terme "naskh" avec toutes ses nuances (transfert, changement, abrogation, etc...) et il est inévitable en français de devoir recourir à des termes différents. Mais il ne faut pas se laisser arrêter à cette pluralité terminologique ; le terme coranique est unique et correspond à une "notion unique" qui est au-delà des significations particulières explicitées par le commentaire, et qui sont autant d'approches de la notion véritable de "naskh".

15. En français, les mots "verset" et "statut" sont tous deux masculins alors que leurs correspondants arabes sont de genre différent ; le mot "âya" (verset) est rappelé par le pronom féminin (hâ).

16. Voir com. (**2**,93), tome 1, p. 225.

17. Du point de vue du commentaire de Tabarî, ce verset comporte une synecdoque, figure rhétorique fréquente dans le Coran ; le terme général "verset" (âya" est pris pour désigner une de ses "parties" seulement qui est ici "le statut" (ḫukm). Pour ce qui concerne les deux pronoms "hâ" qui renvoient au terme féminin "âya", on peut considérer qu'il s'agit, soit d'une reprise de la construction "synecdotique", soit d'un "antisyllepse" si on estime que ces pronoms ne font que s'accorder grammaticalement avec le mot féminin "âya" alors qu'en fait, ils renvoient à ce que ce mot "âya" désigne en réalité (d'après l'analyse précédente) c'est-à-dire le "ḫukm", qui est le statut énoncé dans le verset.

18. L'argument que nous envisagions précédemment (voir (**2**,106)1. et note **4**) n'est pas très différent de celui-ci. Par définition les Attributs divins sont "parfaits" et "achevés". Une moindre perfection rendrait possible un "transfert" vers une plus grande perfection, or le changement ne fait pas partie des Attributs divins, qui sont, par essence, au-delà de toute modification. Plus exactement, le changement trouve son principe dans les Attributs divins, tels "le Créateur, le Changeur, le Causateur, etc...".

On pourrait d'ailleurs rendre au mot "âya" le sens fondamental qui est le sien, ce qui ouvre la voie d'une autre possibilité très différente de compréhension du texte. En effet, originellement, "âya" a le sens de "signe", c'est-à-dire, en contexte coranique, le "signe" dont l'être doit pénétrer la signification ultime pour se guider vers la Réalité divine unique. L'"âya", en tant que verset, serait dans ce cas, l'énoncé principiel d'une Vérité unique qui se manifeste en mode multiple et changeant par des "Signes" (âyât) innombrables. Dans ce cas, le verset peut être compris ainsi : « Quoi que Nous fassions oublier, comme Signes [antérieurs dans le monde], Nous apportons des Signes meilleurs ou semblables [dont vous pourrez tirer un enseignement plus approprié ou équivalent] ; ne sais-tu pas [toi, l'être particulier auquel s'adresse ce verset] qu'Allâh est Capable de toute chose [c'est-à-dire Capable de déterminer ou de modifier toute chose comme Signe d'**une Vérité** qui Le concerne].

19. **La Capacité divine** (du latin "capax", la contenance) sur une chose est à prendre ici dans le sens où Dieu a la Possibilité (qudra) **en Lui** de vouloir qu'une chose soit et Il a la Puissance (qudra) pour qu'elle soit effectivement (La notion métaphysique de Possibilité "in divinis" ne doit pas être confondue avec celle de possibilité substantielle qui est pure virtualité, en arabe : imkâniyya).

*
* *

أَلَمْ تَعْلَمْ

أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ

ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾

« Ne sais-tu pas [ô Muḫammad] qu'à Allâh appartient la Royauté des Cieux et de la terre et que [toi et ceux qui sont avec toi] vous n'avez en dehors d'Allâh, ni protecteur ni soutien ». **(2,107)**

“ a_lam ta'lam anna _llâha la_hu mulku _s_samâwâti wa_l_ardi wa mâ la_kum min dûni _llâhi min waliyyin wa lâ naçîrin”.

(2,107) Pour la suite du commentaire, la fin de ce verset comporte une anacoluthe par rapport à son début et par rapport au verset précédent, due au brusque passage de la deuxième personne du singulier à la deuxième personne du pluriel. Tabarî va mettre en évidence la signification de ce changement et, ce faisant, replacer ces versets (104 et suivants) dans le contexte de leur révélation. Les versets suivants (jusqu'au 111) sont, de même, à la deuxième personne du pluriel et s'adresse donc explicitement et directement aux Compagnons et indirectement aux Gens du Livre qui cotoyaient les musulmans à Médine. Suit un groupe de versets (de 112 à 118) “énonciatifs — narratifs” avec un bref rappel (en 115) des destinataires de ce discours divin c'est-à-dire : l'ensemble des croyants (Ensemble auquel on peut d'ailleurs donner une portée plus ou moins universelle selon le point de vue adopté.)

Le discours s'adresse ensuite, à nouveau, directement au Prophète, exclusivement concerné par les versets 119 et 120. Le passage se termine par un verset “général” sur les croyants et les dissimulateurs impies ; ce caractère général est accentué par la 3e personne du pluriel et opère une transition subtile sur les versets 123 et 124 qui s'adressent à nouveau directement aux Fils d'Israël et clôturent cette partie de la sourate (40 à 124) les concernant particulièrement, même si, le discours se “personnalise” ici et là par rapport à tous les autres destinataires de la Parole divine, qui n'ont pas cessé, chacun selon son cas spirituel, d'être également concernés.

(2,107)1. “*a_lam ta'lam...*” = *« Ne sais-tu pas... »*.

1.1. Quelqu'un nous dira peut-être ceci : l'Envoyé ne savait-il pas que Dieu est Puissant sur toute chose et que c'est à Lui qu'appartient le Royaume (Mulk)[1] des Cieux et de la terre en sorte qu'il fallait lui dire ce qui est énoncé dans ces versets.

Certains commentateurs ont répondu ceci : en fait, Dieu informe dans ces passages que Muhammad connaît ces choses mais Il énonce cette affirmation sous forme interrogative comme le font les Arabes lorsqu'ils s'adressent entre eux en disant “N'ai-je pas été généreux à ton égard?” [non pas pour demander si la chose a été ainsi mais] pour affirmer qu'il en a été effectivement ainsi et en voulant signifier que leur interlocuteur sait ce qu'il en est.

1.2. Pour nous, dit Tabarî, cette interprétation n'a aucune valeur. En effet, [du point de vue grammatical] la phrase “a_lam ta'lam” comporte une particule négative “lam” précédée d'une particule interrogative “a”. Or une particule interrogative introduit dans la phrase soit une interrogation soit une négation. Mais il n'est pas habituel qu'une particule interrogative comporte un sens affirmatif, surtout lorsqu'elle précède une particule négative.

Pour moi, dit Tabarî, même si par sa forme apparente le discours s'adresse au Prophète (...), il concerne en réalité ses Compagnons auxquels Dieu avait dit précédemment « Ne dites pas “râʿinâ” mais “unz̲urnâ” et écoutez » (Cor. **2**,104). La fin de ce verset : « ... **vous n’avez,** en dehors d’Allâh, ni protecteur, ni soutien » confirme que c’est bien à **eux** que s’adressent ces questions. Dans ce verset, le discours divin commence par s’adresser [explicitement] au Prophète bien que toute la Communauté soit concernée, et il se termine en s’adressant explicitement aux Compagnons plus exactement à ceux des Émigrés qui ont été décrits précédemment (**2**,104).

C’est là une tournure éminemment éloquente que de formuler le discours en l’adressant [apparemment] à certains interlocuteurs alors qu’il est destiné en fait à d’autres, ou de l’adresser [apparemment] à une personne alors qu’il est destiné en fait à un groupe, que l’interlocuteur en fasse partie ou non. On trouve un autre exemple [de cette forme d’éloquence] dans le verset suivant : « O Prophète ! Crains Allâh et n’obéis pas aux impies dissimulateurs ni aux hypocrites... En vérité, Allâh est informé de ce que vous faites »[2].

Dans les trois versets suivants, Dieu continue à s’adresser explicitement aux Compagnons du Prophète et non à celui-ci.

(**2**,107)2. *“la_Hu mulku_s_samâwâti wa_l_ard̲i” = « A Allâh appartient la Royauté des Cieux et de la terre » — Interprétation de l’ensemble de ce verset.*

Il s’agit ici de la Royauté (mulk) comparable à l’autorité du sultan. Quant au Royaume (mamlaka), il est en deçà de la Royauté [dans la hiérarchie des réalités].

[Interprétation de ce verset]. Dieu veut dire ceci à Son Prophète : Ne sais-tu pas que Je possède la Royauté (mulk) et l’Autorité (sult̲ân) sur les Cieux et la terre, que Je décrète ce que Je veux pour l’un et l’autre comme pour tout ce qui s’y trouve, J’y ordonne et J’y interdis ce que Je veux. Lorsque Je le veux, J’abroge, ou Je modifie les statuts que Je veux et par lesquels Je juge les affaires de Mes serviteurs et J’en confirme ce que Je veux[3].

Ce verset comporte donc aussi une réfutation des affirmations des Juifs qui prétendent nier que Dieu puisse “abroger” des statuts énoncés dans la Thora et rejettent la fonction prophétique de Jésus et de Muh̲ammad qui ont chacun fait connaître les modifications que Dieu apporta aux statuts énoncés antérieurement.

Dieu les informe donc que la Royauté et l’Autorité sur les Cieux et la terre Lui appartiennent, que les créatures relèvent de Son Royaume, que l’obéissance à Son égard consiste à écouter ce qu’Il révèle, et à obéir à Ses Ordres et à Ses Interdits. De plus, Il s’adresse aussi au Prophète et à sa Communauté et leur dit : soumettez-vous à Mon Ordre pour ce qui est des statuts que J’abroge comme pour ceux que Je laisse tels quels sans les abroger ; ne vous laissez pas impressionner par l’hostilité de celui qui ne se conforme pas comme vous à tout cela car nul hormis Moi n’établit la Norme qui vous concerne [et qui vous garantit le Salut et la Délivrance], nul autre que Moi ne sera votre soutien [pour vous assurer le succès spirituel] ; Je suis le Seul à vous protéger [contre les obstacles que les illusions du bas-monde dressent sur votre voie] et le Seul à vous défendre [contre les risques de perdition qui vous assaillent, surgissant de vos propres âmes ou vous harcelant de l’extérieur] ;

Je suis l'Unique à pouvoir vous apporter la victoire contre celui qui vous est hostile[4] grâce à ma Toute-Puissance, Mon Autorité et Ma Force[5] et Je suis l'Unique à pouvoir déclancher [par les armes que constituent les vérités de la Révélation] les hostilités entre vous et cet ennemi et à pouvoir élever votre argument (ẖujjatu_kum)[6] et lui donner en votre faveur la suprématie sur votre adversaire[7].

(**2**,107)3. "*wa mâ la_kum min dûni _Llâhi min waliyyin wa lâ naçîr*".

waliyy : on qualifie ainsi celui qui s'occupe des affaires de quelqu'un (ce qui s'approche du sens des mots français "mandataire", "tuteur", "protecteur"). On nomme "waliyy ʿahd al_muslimîn" celui qui s'occupe des affaires des musulmans et dont il a pris l'engagement de s'occuper.

Quant au nom "naçîr" il signifie "celui qui affermit", "celui qui renforce" [c'est-à-dire : soutien].

L'expression "min dûni _Llâh" (traduit ici par : en dehors d'Allâh) signifie "excepté Dieu" ou "après Dieu". Selon ce dernier sens, la fin du verset signifie : ô croyants, vous n'avez pas, après Dieu, de "tuteur" qui puisse se charger de vos affaires ni de soutien qui puisse vous affermir, vous renforcer et vous aider contre vos ennemis.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,107)

1. Tabarî donne ici au terme "mulk" le sens de Royauté, le Royaume étant, de son point de vue, désigné par les termes "mamlaka" ou "milk". Par ailleurs, il existe un autre terme coranique, celui de "malakût", que la plupart des commentateurs interprètent comme désignant la Royauté principielle c'est-à-dire, l'ordre des réalités purement intelligibles, en considérant que le terme "mulk" désigne le royaume c'est-à-dire, l'ordre des réalités formelles. Il semble en fait que le terme "mulk" peut désigner, selon les contextes coraniques et selon les points de vue, soit le Royaume dans le sens de "mamlaka" (qui symbolise le rapport de dépendance absolue et nécessaire des réalités formelles à l'égard des réalités intelligibles). Tabarî ne retient que ce deuxième sens, ce qui l'amène à considérer le terme "mulk" comme synonyme de "malakût". On remarquera à cette occasion que, si Tabarî aborde bien des aspects fondamentaux du commentaire, il reste toutefois en deçà de certains aspects doctrinaux qui ne semblent pas relever de son point de vue.

2. Cor. **33**,1 et 2 — Tabarî donne ensuite d'autres exemples tirés de la poésie.

3. Il s'agit ici de l'Autorité divine, en tant qu'elle institue ou renouvelle la Norme nécessaire qui permet aux êtres d'une époque de rester, compte tenu des conditions cycliques nouvelles, conformes à l'Ordre sacré, c'est-à-dire, de rester conforme à leur "raison d'être" véritable en ce monde et d'en assumer la finalité. « Et Je n'ai créé les hommes et les jinns que pour qu'ils M'adorent » (Cor. **51**,56).

4. Il faudrait se garder ici de restreindre la portée de ce passage à des considérations purement terrestres. Il y a ici une allusion certaine aux passages coraniques où Satan est qualifié d'"ennemi évident des croyants" (Cor. **2**,208).

5. Ce sont là autant de modalités de la souveraine Activité divine.

6. "Votre argument" : allusion directe au Coran que les croyants ont adopté comme argument décisif dans leur conduite et en particulier lorsqu'il s'agit de répondre aux détracteurs.

7. Voir aussi com. (**2**,150)2.

* * *

أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ

كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَـٰنِ

فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾

« Voulez-vous solliciter votre Envoyé comme fut sollicité Moïse auparavant? Celui qui échange la foi contre l'impiété, celui-là s'écarte vraiment du milieu de la voie [spirituelle] ». **(2,108)**

"am turîdûna an tasʿalû rasûla_kum kamâ su'ila mûsâ min qablu/wa man yatabaddali _l_kufra bi _l_îmâni fa_qad ḏalla sawâ'a _s_sabîli"

(2,108)1. *Circonstances de la révélation de ce verset.*

Les commentateurs ont des avis différents sur ce point.

1.1. ● Certains se fondent sur le propos suivant :

... Ibn Abbâs a dit : « Deux hommes[1] dirent au Prophète : "Apporte-nous un livre que tu feras descendre du ciel sur nous pour que nous le lisions et fais-nous jaillir des cours d'eau ; nous te suivrons alors et te considérerons véridique". C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset... »[2].

1.2. ● D'autres se fondent sur les propos suivants :

... Suddiyy a dit en commentant ce verset : « ... Les Arabes demandaient au Prophète de leur faire voir Allâh de façon manifeste ».

... Qatâda précise : « ... de la même façon que Moïse avait été sollicité lorsqu'on lui demanda de faire voir Allâh de façon manifeste »[3].

1.3. ● D'autres se réfèrent au propos suivant :

... Mujâhid a dit : « Les Quraychites demandèrent à Muẖammad de changer la colline de Çafâ[4] en or. Il leur répondit : "Oui, et cela sera pour vous [une épreuve] semblable à ce que fut [l'épreuve de] la Table[5] pour les Fils d'Israël si vous restez impies !". Ils refusèrent et retirèrent leur demande; c'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset : "voulez-vous solliciter votre Envoyé comme le fut Moïse auparavant" lorsque [précise Mujâhid] on lui demanda de faire voir Allâh de façon manifeste ».

La traduction « ... Voulez-vous solliciter votre Envoyé » correspond aux interprétations précédentes. Pour l'interprétation qui va suivre il conviendrait plutôt de traduire par « Voulez-vous questionner votre Envoyé » car le quémandeur n'attend cette fois qu'une réponse verbale.

1.4. ● D'autres adoptent l'interprétation suivante :

... Abû Aliya a dit : « Un homme dit [un jour au Prophète]: — ô Envoyé d'Allâh, [qu'en serait-il] si nos expiations[6] étaient les mêmes que celles des Fils d'Israël?

— Mon Dieu, nous ne le souhaitons pas ! Ce qu'Allâh vous a accordé est meilleur [pour vous actuellement] que ce qu'Il a accordé aux Fils d'Israël. Lorsque quelqu'un parmi eux avait commis une faute il trouvait cette faute inscrite sur sa porte avec son expiation. S'il l'expiait il subissait l'opprobre en ce monde [car sa faute était alors connue] et s'il n'expiait pas, il la subissait dans l'Autre. Or donc, Allâh vous a accordé mieux que cela lorsqu'Il dit : "Celui qui commet une mauvaise action ou nuit à sa propre âme et demande ensuite pardon à Allâh, il trouvera Allâh, Pardonnant et Très-Miséricordieux" » (Cor. **4**,110).

Abû Aliya ajoute que le Prophète a encore dit à cette occasion : « Chacune des cinq Prières, chaque Jumuʿa[7] jusqu'à la Jumuʿa suivante est une expiation (kaffâra) pour ce qui est entre elles [entre deux Prières ou entre deux Jumuʿa] » et il a dit également : « Celui qui se dispose à faire une bonne action mais [finalement] ne l'accomplit pas, une bonne action est inscrite à son actif et s'il l'accomplit, ce sont dix bonnes actions semblables [qui sont inscrites en sa faveur]... ». Abû Aliya ajoute : « C'est alors [après que cette question fut posée au Prophète] qu'Allâh fit descendre ce verset : Allez-vous questionner votre Envoyé comme l'a été auparavant Moïse? »

(**2**,108)2. *Commentaire du début de ce verset* : "*am turîdûna an tas'alû Rasûla_kum*" = *« Voulez-vous solliciter votre Envoyé »*.

2.1. Sens de la particule interrogative "am" [Brefs extraits résumés et adaptés].

> Cette particule signifie habituellement en contexte interrogatif : **ou** est-ce que? Elle fait donc, habituellement, allusion à une première question antérieure. Mais elle peut aussi avoir le rôle d'une simple particule placée en tête de la phrase interrogative avec le sens de "est-ce-que".

L'avis le plus pertinent est de considérer que cette particule "am" a le sens de la particule "a" [qui signifie "est-ce-que"] sans qu'il y ait de référence à une question antérieure, à condition toutefois de lire le verset à la suite de ce qui précède. En effet, si cette particule peut être utilisée pour débuter une question sans renvoi à une question antérieure, il faut toutefois qu'elle soit placée dans le corps du discours et qu'elle soit précédée d'autres termes.

2.2. L'interprétation de ce passage est donc la suivante : "ô gens [à qui il vient d'être rappelé qu'ils n'ont pas d'autre garant ni d'autre soutien que Dieu], allez vous demander à votre Envoyé des choses semblables à celles que le peuple de Moïse demanda avant vous et, dans ce cas, ou bien vous resterez impies si vous demandez une chose qu'au regard de la Sagesse de Dieu il ne convient pas que vous obteniez ; ou encore vous serez anéantis si vous demandez une chose qui peut vous être accordée au regard de la Sagesse divine et que, une fois cette chose obtenue, vous persistiez à être impies ; dans ce cas, vous serez anéantis comme le furent ces peuples qui vous ont précédés, qui ont sollicité de leur Prophète des choses qu'il eût mieux valu pour eux ne pas solliciter et qui n'en n'ont pas moins persisté ensuite dans l'impiété une fois que ce qu'ils avaient demandé leur avait été accordé.

(**2**,108)3. *Commentaire de la fin de ce verset.*

3.1. "*man yatabaddali _l_kufra bi _l_îmân*[8] = *« celui qui échange la foi contre l'impiété ».*

D'après certains, le terme "kufr" aurait ici le sens de "chidda" (difficulté, épreuve pénible,) et le terme "îmân" aurait ici le sens de "rakhâ'" (facilité, douceur). Or parmi les différentes significations du mot "kufr" (dissimulation impie, impiété) il n'y a pas, à notre connaissance, celle de "chidda" de même que parmi les significations du mot "imân" il n'y a pas celle de "rakhâ'" à moins que celui qui admet ces significations ne veuille dire, par une telle interprétation de ces mots à cet endroit, que le terme "kufr" fait allusion aux terribles épreuves que Dieu réserve aux impies (kuffâr) dans l'Autre Demeure et que le terme "îmân" fait allusion aux délices préparées pour les gens de Foi (ahlu_l_îmân). Dans ce cas, l'interprétation correspond à un aspect [possible du passage] bien que cet aspect soit éloigné de la compréhension qui découle du sens obvie du discours. Ceux qui admettent cette interprétation se réfèrent à un propos d'Abû Aliya qui interprète ce passage ainsi :

... « Ceux qui échangent l'"îmân" contre le "kufr" c'est-à-dire la "facilité" (rakhâ') contre l'"épreuve pénible" (chidda) » ;

3.2. "*fa_qad ḏalla sawâ'a _s_sabîl*" = *« celui-là s'écarte vraiment du milieu de la* "ḏalla" signifie : s'écarter de (ẖâda ʿan) et s'éloigner de (dhahaba ʿan) ; "sawâ'a" signifie ici soit le milieu (wasaṯ), soit la surface (mustawâ) ; "sabîl" signifie : Chemin ou voie (ṯarîq).

Le passage signifie : celui-là s'écarte de la surface du chemin et [à fortiori] de son milieu[9].

3.3. La fin du verset a donc le sens suivant : celui qui cherche à échanger la foi, c'est-à-dire, qui échange la reconnaissance et l'affirmation de la vérité de Dieu, de Son Envoyé et de Ses Signes contre l'impiété, c'est-à-dire, contre le rejet et la négation de cette vérité et qui, de ce fait, abandonne sa religion, celui-là dévie de la surface de la route et [à fortiori] il s'écarte du milieu évident de la voie qui lui était tracée ; ceci signifie qu'il laisse la religion que Dieu a agréée pour le plus grand bien de Ses serviteurs, religion (dîn) dont Il fit pour eux la voie à suivre jusqu'à ce qu'Il soit satisfait d'eux, et la route qui mène à Son Amour et au succès [spirituel] par l'accès à Ses Paradis[10].

C'est ainsi que Dieu fit de la route (ṯarîq) un symbole : la route c'est "avoir pleinement conscience (idrâk)" de la nécessité de la religion et "suivre la route" c'est avoir pleinement conscience des objectifs recherchés dans l'Autre monde[11]. De même que celui qui suit une route et qui garde présent à l'esprit le but qu'il se propose d'atteindre restera nécessairement sur son chemin sans dévier, de même celui qui a pleinement conscience des objectifs à atteindre dans l'Autre Demeure restera conscient de la nécessité de la religion.

Quant à celui qui oublie le but qu'il s'est proposé au départ en suivant une route, il ne peut manquer finalement d'oublier de suivre cette route elle-même. De même celui qui perd conscience de la finalité de la religion perd également conscience de sa nécessité.

Ce chemin dont s'écarte [12] celui qui échange la foi contre l'impiété, est le "Chemin droit" (çirâṯ mustaqîm) au sujet duquel Dieu nous a ordonné de Lui demander la grâce de le suivre dans le verset : « Guide-nous sur le Chemin droit »[13].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,108)

1. Il s'agissait de Râfiʿ ibn Ḫuraymala et de Wahb ibn Zayd.
2. Cf. Cor. **17**,90 à 93.
3. Voir (**2**,55), tome 1, p. 181.
4. Çafâ est l'une des deux collines, proche de la Kaaba. Voir com. (**2**,158)1.
5. Cf. Cor. **5**,112 à 115.
6. Le terme juridique arabe employé ici est "kaffâra" qui, compte tenu du sens fondamental de la racine "kafara" (couvrir, recouvrir, effacer) signifie "acte permettant de couvrir ou d'effacer totalement" en l'occurrence de couvrir ou d'effacer une faute.
7. Jumuʿa : prière en commun du Vendredi appelé pour cette raison "Jour de la Jumuʿa". Cf. Cor. Sourate al_Jumuʿa **62**,9 à 11.
8. La traduction française exige l'inversion des termes arabes. A propos de l'"échange de la foi contre l'impiété" voir com. (**2**,16)1, tome 1, p. 95.
9. Le terme unique "sawâ'" peut donc être interprété à deux niveaux : la "surface" du chemin correspond à la voie droite dans toute son ampleur, et son "milieu" à la voie de perfection.
10. La pluralité des Paradis correspond à la pluralité des degrés de perfection des êtres qui atteignent le But.
11. Compte tenu de la pluralité des significations des mots utilisés ici par Tabarî, on pourrait également comprendre ainsi en simplifiant : la route c'est comprendre l'attachement à la religion et suivre la route c'est comprendre ses finalités dernières. Cette distinction semble correspondre aux deux significations du terme "sawâ'", surface du chemin ou milieu du chemin.
12. Littéralement : "Ce chemin, de la surface duquel" ou d'après l'autre sens de "sawâ'" : "ce chemin du milieu duquel".
13. Le "Chemin droit" est dans ce monde la voie de la conformité à la forme de la Volonté divine, et pour l'ensemble du monde, c'est l'axe selon lequel s'effectue l'action de la Volonté divine universelle. Voir ci-dessus (**2**,107)2.2. et la note 3. La Rectitude d'un être (en arabe : istiqâma du même verbe que "mustaqîm") « c'est la direction que cet être doit suivre pour que son existence soit selon la "Voie" ou, en d'autres termes, en conformité avec le Principe (direction prise dans le sens ascendant, tandis que, dans le sens descendant cette même direction est celle selon laquelle s'exerce l'"Activité du Ciel"). » (R. Guénon, *Le symbolisme de la Croix*, ch. VII, p. 70, note 3, Éd. Véga).

⁂

وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ
لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم
مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ
بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾

(2,109) « Bien des Gens du Livre ont envie de vous faire redevenir impies après que vous ayez eu la foi, par jalousie de leur part, et ce, après que la vérité leur soit devenue évidente.

Pardonnez et détournez vous jusqu'à ce qu'Allâh apporte Sa Décision [à leur sujet] ! En vérité, Allâh est Capable de toute chose ».

"wadda kathîrun min ahli _l_kitâbi law yaruddûna_ _kum min baʿdi îmâni_kum kuffâran h̲asadan min ʿindi anfusi_him min baʿdi mâ tabayyana la_humu _l_h̲aqqu/ fa_ʿfû wa _çfah̲û h̲attâ ya'tia _llâhu bi_amri_hi inna _llâha ʿalâ kulli chay'in qadîrun".

(2,109)1. *« Bien des Gens du Livre ont envie de vous faire redevenir impies après que vous ayez eu la foi ».*

1.1. Situation de ce verset. Ce passage confirme[1] que Dieu s'adresse dans tous ces versets[2] à l'ensemble des croyants même si à l'intérieur de cet ensemble Il s'adresse plus spécialement au Prophète. En particulier, Il leur interdit ici de tenir compte des conseils des Juifs et des Associateurs et d'accepter leurs opinions pour tout ce qui touche à leur religion.

C'est ainsi qu'il ne convient pas qu'ils imitent les Juifs de Médine et s'adressent au Prophète de manière brutale en lui disant, par exemple, lorsqu'ils veulent lui demander quelque chose "râʿi_nâ" car ce serait de leur part une expression insolente [équivalente à : "hé ! Prête-nous l'oreille ! ou encore considère-nous ! c'est-à-dire : considère à qui tu parles !] mais qu'ils s'adressent à lui en disant "unzurnâ" [c'est-à-dire "Regarde-nous ! ou encore : laisse-nous le temps de comprendre].

1.2. Circonstances de la révélation de ce verset et commentaires circonstanciés.

● Certains adoptent l'avis suivant :

... D'après Z̲uhri... et d'après Qatâda « Bien des gens du Livre » fait plus spécialement allusion à Kaʿb ibn Al-Achraf.

● D'autres adoptent l'avis suivant :

... D'après Ibn Abbâs : « Hayy ibn Akhtab et Abû Yâsir ibn Akhtab étaient les Juifs les plus hostiles aux Arabes car ils étaient jaloux de voir qu'Allâh avait suscité Son Envoyé parmi eux et ils tentaient l'impossible pour faire revenir les gens de leur "islâm" (soumission). C'est alors qu'Allâh fit descendre le verset : "Bien des Gens du Livre ont envie de vous faire redevenir impies..." ».

[Avis de Tabarî] Ceux qui considèrent que les termes "kathîrun mina_n_nâs" [traduits ici par « Bien des Gens »] font allusion à Kaʿb ibn Al-Achraf se trompent car celui-ci est unique alors que le terme "kathîr" évoque la multiplicité (kathra)3.

Certains répliqueront peut-être que le terme "kathîr" n'évoque pas ici, la multiplicité numérique mais l'importance du rang. Il est vrai que l'on peut qualifier un homme de "kathîr" parmi les gens de sa tribu s'il occupe parmi eux un rang important. Mais cet argument n'a pas de valeur ici car dans la suite du verset, il est dit "law yaruddûna_kum" [littéralement : si seulement ils vous faisaient redevenir...] Il s'agit donc bien d'un pluriel. Certains supposeront que le pluriel de ce verbe est en fait utilisé avec le sens d'un singulier et qu'il s'agit d'un cas semblable à celui que nous avions indiqué précédemment [à propos du singulier qui a en fait le sens d'un pluriel]. Mais pour que ce point de vue soit soutenable il faut des preuves, et en l'occurrence, il n'y en a pas.

Il semble donc qu'il s'agit d'un certain nombre de gens parmi lesquels les plus importants sont à la fois ceux qui sont signalés dans le propos d'Ibn Abbâs et dans celui de Qatâda.

Le premier mot de ce verset est le verbe "wadda" qui signifie habituellement "aimer, désirer". Nous allons voir que le sens de ce verbe est ici modifié par le maçdar "hasadan" qui lui donne le sens péjoratif de "avoir envie de" et même, d'après le commentaire, celui de "envier, jalouser".

(**2**,109)2. *« par jalousie de leur part ».*

"*hasadan*" = *« par jalousie »* est ici un maçdar qui confirme le sens d'un verbe (ici le verbe "wadda") différent de celui duquel il est dérivé4. La présence de ce terme "hasadan" dans ce passage a la signification suivante : bien des Gens du Livre vous envient pour l'Assistance et la Direction que Dieu vous a accordées dans Sa religion, pour le privilège dont Il vous a gratifié [vous, les Arabes] en suscitant Son Envoyé parmi vous par compassion et miséricorde à votre égard ; ils vous envient donc parce que ce Prophète n'est pas l'un des leurs en sorte que ce serait vous qui les suivriez.

"*min ʿindi anfusi_him*" = *« de leur part »* (littér. : de leur propre âme).

Par ces termes, Dieu informe les croyants que cette jalousie des Gens du Livre à leur égard [au point de vouloir les faire revenir à l'impiété] provient de leur propre âme et que rien ne se trouve dans leur Livre qui leur ordonnerait d'agir ainsi ; au contraire, ils agissent comme ils le font tout en sachant que Dieu leur a interdit une telle attitude.

(**2**,109)3. *« Et ce, après que la vérité leur soit devenue évidente ».*

C'est-à-dire : Après que la vérité concernant le Prophète, ce qu'il transmet de la part de son Seigneur et la Tradition à laquelle il convie, soit devenue évidente pour ces Gens du Livre qui ont envie de vous faire redevenir impies. Cette interprétation est confirmée par les propos suivants :

... Qatâda a dit en expliquant ce passage : « ... Après qu'il leur devint évident que Muhammad était l'Envoyé d'Allâh (...) et que la Soumission (Islâm) était la religion d'Allâh ».

... Abû Aliya a dit : « ... Après qu'il leur devint évident que Muhammad était bien l'Envoyé d'Allâh qu'ils trouvaient annoncé textuellement dans la Thora et l'Évangile »[5].

... Ibn Abbâs a dit : « Après que la vérité leur apparut clairement et qu'ils n'en ignoraient plus rien, ce ne fut que la jalousie (hasad) qui les amena à la nier. [Dans ce verset] Allâh les vilipendie et les blâme avec une extrême rigueur »[6].

(**2**,109)4. *« Pardonnez et détournez-vous jusqu'à ce qu'Allâh apporte Sa Décision ».*

"*fa_ʿfû*" = *« Pardonnez »* c'est-à-dire : passer outre à leur mauvaise action lorsqu'ils tentent de vous détourner de votre religion et passez outre à leurs paroles lorsqu'ils s'adressent à votre Prophète en termes inconvenants (...)[7].

"*wa_çfahû*" = *« et détournez-vous »*[8] de l'ignorance qu'ils manifestent en ce domaine.

Agissez ainsi *« jusqu'à ce qu'Allâh apporte Sa Décision »* c'est-à-dire qu'Il décide à leur propos ce qu'Il veut ; qu'Il vous fasse connaître en conséquence l'ordre qu'Il vous donnera à leur sujet. Et effectivement, Dieu apporta Sa Décision en disant [plus tard] à Son Prophète et aux croyants : « combattez ceux qui ne croient pas en Allâh et au Jour dernier..., ceux qui, parmi les Gens du Livre, ne s'acquittent pas de la religion de vérité, ... Et ce, jusqu'à ce qu'ils donnent la "jiziya"... » (Cor. **9**,29). Par ce verset, Dieu abrogeait les dispositions antérieures énoncées ici : « Pardonnez et détournez-vous ». Ceci est confirmé par des propos de Qatâda, de Rabîʿ ibn Anas et de Suddiyy.

Ibn Abbâs, quant à lui, considère que ces dispositions sont abrogées par le verset « ... et combattez les Associateurs où que vous les trouviez » (Cor. **9**,5).

(**2**,109)5. *« En vérité, Allâh est Capable de toute chose »*[9].

C'est-à-dire que Dieu est Capable [de manifester] tout ce qu'Il veut au sujet de ceux qui viennent d'être décrits et des autres. S'Il le veut, Il peut les guider vers ce vers quoi Il vous a vous-mêmes guidés car ce qu'Il veut ne Lui est pas impossible et ce qu'Il a décrété, Il ne Lui est pas impossible de l'ordonner[10] car c'est à Lui qu'appartient la Création [c'est-à-dire, l'Acte créateur] et l'Ordre.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,109)

1. Voir ci-dessus com. (**2**,101) et (**2**,107)1.

2. A partir du verset **2**,103 — « O vous qui croyez, ne dites pas... » (tome 1, p. 245).

3. “kathîr min” signifie habituellement : “beaucoup de”. Bien entendu, comme la plupart des versets, celui-ci peut aussi être compris indépendamment des circonstances particulières de sa Révélation. Dans ce cas, la discussion sur le sens de “kathîr” prend une toute autre portée.

4. Le maçdar confirmatif “h̲asadan” devrait normalement confirmer le verbe “h̲asada” (envier, jalouser). Quant au verbe “wadda”, signifiant habituellement “aimer”, il peut, dans un contexte précis, prendre le sens d’“envier”, “avoir envie de”. C’est ce sens qui est justement **confirmé** par le maçdar “h̲asadan”. Un cas semblable avait été vu en (**1**,1)1.3. tome I, p. 45.

5. Allusion aux passages coraniques suivants : **2**,159 à 162 et **3**,187 et **7**,157.

6. Bien entendu, ce qui est dit ici rappelle ce qui a déjà été dit à ce sujet auparavant tout au long du commentaire de cette sourate et, en premier lieu, à propos du sens qu’il convient de donner au terme “kâfir”, lui-même, et que nous avions traduit le plus souvent en conséquence par “impie **dissimulateur**”. Voir com. (**2**,6), tome I, p. 77.

7. Cf. com. (**2**,104), tome I, p. 246 et Cor. (**4**,46).

8. Le verbe “çafah̲a ʿan” a le sens fondamental de “se détourner de” et accessoirement celui de pardonner. (Le verbe “çafah̲a” seul évoque une notion d’aplanir). Tabarî n’explique pas ici ce terme, toutefois, d’après l’emploi qu’il en fait c’est le premier de ces deux sens qu’il faut retenir car il ne peut être question de pardonner l’ignorance ; de plus le sens “se détourner de l’ignorance” est confirmé par un autre verset qui s’adresse au Prophète : « ... et détourne-toi des ignorants » (Cor. **15**,94). Par ailleurs, d’autres commentateurs confirment ce sens ; le tafsîr “Jalâlayn” explique : “wa _çfah̲û”, c’est-à-dire : détournez-vous et n’imitez pas. D’après le commentaire d’Ibn Kathîr, il s’agirait de se détourner des propos nuisibles qu’ils vous font entendre. (Cf. Cor. **3**,186).

9. Un passage semblable avait déjà été traduit par : « En vérité sur toute chose Allâh est Puissant » c’est-à-dire qu’Il a la Puissance de manifester ce qu’Il veut. Voir com. (**2**,19-20)4., tome I, p. 107 et ses notes 20 et 21, p. 110.

10. Ce passage est traduit textuellement. On remarquera que Tabarî signale lui-même, en termes généraux à caractère plus théologique que métaphysique, le rapport de principe entre la Volonté et la Puissance divine et la Possibilité. Il n’est pas possible de développer ici les aspects métaphysiques sous-jacents à ces notions coraniques mais il suffit de signaler ces aspects lorsque le commentaire le permet, pour qu’ils ne passent pas inaperçus au lecteur qui n’est pas familiarisé avec les différents degrés d’interprétation des possibilités de compréhension du texte sacré. (Voir aussi note 21 du com. **2**,106).

* * *

وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ
وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَمَا تُقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ
عِندَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ١١٠

> « Accomplissez la prière et acquittez-vous de l'aumône [obligatoire] ! Quelque bien que vous avanciez pour vos propres âmes vous le trouverez auprès d'Allâh. En vérité, Allâh voit parfaitement ce que vous faites ». **(2,110)**
>
> "wa aqîmû _ç_çalâta wa âtû _z_zakâta wa mâ tuqaddimû li_anfusi_kum min khayrin tajidû_hu ᶜinda _llâhi/inna _llâha bi_mâ taᶜmalûna baçîrun".

(2,110). Nous avions déjà indiqué que « accomplir la prière (iqâmatu _ç_çalât) » signifie : s'en acquitter selon toutes les normes qu'elle comporte en respectant toutes les obligations qui y sont attachées. De même, nous avons déjà expliqué le sens des termes "çalât" et "zakât"[1].

(2,110)1. *« Quelque bien que vous avanciez pour vos propres âmes, vous " le" trouverez auprès d'Allâh ».*

Par ces mots, Dieu — exalté soit-Il — veut dire : quelque action pieuse[2] que vous fassiez dans votre vie immédiate et que vous avanciez, avant votre mort, en vue de la thésauriser en faveur de vos âmes pour la Demeure de votre retour définitif, vous retrouverez au Jour de la Résurrection auprès de votre Seigneur la récompense[3] attachée à cette action. Le bien (al_khayr) est l'action qui satisfait Dieu (al_ᶜamal al_ladhî yarḍâ_hu_llâh).

« vous " le" trouverez auprès d'Allâh » signifie [non pas que c'est le bien lui-même, accompli dans ce bas-monde, que l'on retrouvera, mais] que c'est la **récompense attachée** à ce bien que l'on retrouvera auprès de Dieu comme le dit :

... Rabîᶜ ibn Anas : "vous le trouverez" c'est-à-dire vous trouverez **son résultat** auprès d'Allâh[4].

[Tabarî ajoute]. Celui qui entend ce passage « vous le trouverez auprès d'Allâh » n'a pas besoin d'autre indication extérieure pour comprendre ce que cela veut dire.

[Commentaire circonstancié :] A cet endroit, Dieu ordonne aux croyants d'accomplir la prière, de s'acquitter de l'aumône et d'avancer de bonnes œuvres en faveur de leur âme afin de la purifier de l'erreur qu'ils avaient commise auparavant en prêtant l'oreille aux conseils de certains Juifs et, pour certains d'entre eux, en inclinant vers leurs opinions ou en se comportant comme eux, avec la même rudesse, à l'égard du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix de Dieu —. S'acquitter de la prière et donner l'aumône, purifient les âmes et les corps des souillures des fautes et faire de bonnes œuvres c'est atteindre le Succès en obtenant l'Agrément de Dieu[5].

(2,110)2. "*inna_Llâh bi_mâ taᶜmalûna Baçîr*" = *« En vérité, Allâh voit parfaitement ce que vous faites ».*

Par ces termes, Dieu informe les croyants que, quoi qu'ils fassent, en bien ou en mal, en secret ou en public, Il le voit parfaitement et les récompensera en conséquence[6]. Même si le discours se présente apparemment sous la forme d'une "information" (khabar), il comporte en réalité une menace, une promesse, un ordre et un interdit du fait de ce qui est mentionné ici : « Il voit parfaitement (Baçîr) » tout ce que font Ses serviteurs.

Le terme "Baçîr" (traduit ici par la périphrase : Il voit parfaitement) est l'équivalent du terme "mubçir"[7].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,110)

1. Voir com. (**2**,3)2. et 3., tome I, p. 70 et com. (**2**,43)1., p. 168.

2. "ʿamal çâliẖ" : expression comportant différents degrés de compréhension, œuvre pie, action pieuse, action bonne, action parfaite. Dans ce dernier cas, il s'agit de l'action accomplie sous tous les rapports (intérieur et extérieur) conformément à la Norme divine dont on a reconnu et affirmé la vérité.

3. "thawâb" : traduit ici par "récompense", comporte l'idée de retour et de résultat. Aucun acte pieux accompli dans ce monde ne l'est en vain, car, conforme à la vérité, il est conforme au Principe et, par conséquent, comporte en soi quelque chose qui participe à l'immutabilité principielle elle-même ; ce caractère apparaîtra au serviteur lorsque le voile des contingences lui sera enlevé, et constituera pour lui comme un "résultat positif" de sa vie, à l'égard de la Réalité ultime.

Le terme "thawâb" est de genre masculin, ce qui permet d'envisager la métonymie que Tabarî va signaler plus loin : le pronom "hu" renvoie grammaticalement à "khayr" (le bien) mais désigne en fait la conséquence de ce bien qui n'est toutefois pas extérieure à ce bien lui-même. Le fait que ce pronom rappelle explicitement le "bien" et implicitement "le résultat de ce bien" pourrait correspondre au caractère manifeste du premier et au caractère encore "non manifesté" du second.

4. Ce point est capital car ce qui reste auprès de Dieu est l'essentiel, tous les aspects contingents et illusoires de l'action s'étant évanouis (Cf. Cor. **16**,96 et 97).

5. Ce passage se comprendra mieux si on se réfère aux paroles prophétiques concernant le rapprochement du serviteur vers Dieu par les actes obligatoires et surérogatoires.

6. Cf. Cor. **4**,110 à 112 et 122 à 125.

7. "mubçir" dérive du verbe "abçara" : regarder de façon pénétrante pour voir parfaitement. Voir aussi com. (**2**,117)1.1.

⁂

وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ

ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ

قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ (١١١) بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ

وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ

عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾

« Ils disent : “N’entrera au Paradis que celui qui est Juif [disent les Juifs] ou Chrétien [disent les Chrétiens]”; voilà leurs prétentions ! Dis : **(2,111)**
— Apportez votre preuve si vous êtes véridiques ! »

“wa qâlû lan yadkhula_l_jannata illâ man kâna hûdan aw naçârâ/tilka amâniyyu_hum/qul hâtû burhâna_kum in kuntum çâdiqîna”.

« Pas du tout ! Celui qui soumet sa face à Allâh et agit parfaitement, aura [en conséquence] sa récompense auprès de son Seigneur et [ceux qui sont dans ce cas] n’auront aucune crainte et ne seront pas attristés ». **(2,112)**

“balâ man aslama wajha_hu li_llâhi wa huwa muh̲sinun fa_lahu ajru_hu ʿinda rabbi_hi wa lâ khawfun ʿalay_him wa lâ hum yah̲zanûna”.

Brefs extraits

(2,111) Si quelqu’un nous demande comment se peut-il que les Juifs et les Chrétiens soient réunis ici et que les mêmes propos soient attribués à tous : « N’entrera au Paradis que celui qui est Juif ou Chrétien », alors qu’en réalité les Juifs dénient aux Chrétiens toute récompense auprès d’Allâh et les Chrétiens dénient de même la récompense aux Juifs[1], nous répondrons que le sens de ce passage n’est pas celui-là. En fait, ce passage signifie ceci : les Juifs disent : “N’entrera au Paradis que celui qui est Juif (Hûd)” et les Chrétiens disent : “N’entrera au Paradis que celui qui est Chrétien”. Mais le discours étant compréhensible pour ceux auxquels il s’adresse[2], les deux groupes ont été réunis et mentionnés ensemble : « Ils disent [les Juifs et les Chrétiens] : “N’entrera au Paradis que celui qui est Juif [disent les Juifs] ou Chrétien [disent les Chrétiens]” »[3].

“*man kâna Hûdan*” = *« Celui qui est Juif ».* A propos du terme “hûd” il y a plusieurs avis : Les uns disent que ce mot est le pluriel de “hâʼid”, qui signifie “celui qui se repent” (tâʼib) et “qui revient” (râjiʿ) vers la vérité. D’autres considèrent que ce terme “hûd” signifie en fait “Yahûd” et qu’il provient de ce nom après la chute du “ya” initial[4].

“*tilka amâniyyu_hum*” = *« voilà leurs prétentions ».* Ils affirment cela sans avoir la moindre preuve et la moindre certitude ; ce ne sont que de vaines prétentions de la part d’âmes menteuses, comme le dit Qatâda en commentant ce passage :

... « C’est là les prétentions qu’ils formulent en attribuant de telles affirmations à Allâh, de façon mensongère ».

« Dis “ apportez votre preuve si vous étiez véridique” »[5]. C’est-à-dire : ô Muh̲am-

mad, à chacun de ces deux groupes qui prétend être le seul à entrer au Paradis, dis-lui d'apporter la preuve de sa prétention.

Par sa forme apparente, le discours signifie que chacun de ces groupes est convié à fournir son argument mais en réalité, Dieu affirme ici le caractère mensonger de leurs prétentions et de leurs paroles car, en fait, ils ne peuvent fournir une telle preuve, et ceci sera confirmé par le verset suivant.

(2,112) "*balâ man aslama wajha_hu li_Llâhi wa_huwa muhsinun*" = « *Pas du tout* ! *Celui qui soumet sa face à Allâh et agit parfaitement* ».

C'est-à-dire : celui qui se soumet à l'obéissance à Dieu entre au Paradis et en goûte les délices. Le musulman est appelé "soumis" (muslim) du fait qu'il soumet tous ses membres à l'obéissance à son Seigneur.

...Rabîᶜ a dit : « "Celui qui soumet sa face à Allâh" c'est-à-dire : qui agit de façon parfaitement sincère à l'égard d'Allâh (akhlaça li_Llâh) »[6].

[Précision à propos de l'expression "balâ", traduite ici par : pas du tout].

"balâ" est une affirmation [positive ou négative] correspondant à une proposition comportant une négation[7], et dérive de "bal", particule indiquant que l'on revient d'une proposition que l'on nie totalement [à une autre que l'on affirme][8].

Si Dieu ne mentionne ici que la face (wajh) et non les autres parties du corps c'est que celle-ci est la partie la plus noble du corps du fils d'Adam, celle qui mérite le plus grand respect et qui a le plus de droit ; si elle est tenue à se soumettre, les autres parties le sont à fortiori. D'ailleurs, d'une façon générale, les Arabes parlent souvent d'une chose en ne mentionnant que "sa face" en voulant désigner par là la chose elle-même et sa réalité essentielle, (...) car c'est dans "la face" d'une chose que se trouve la beauté ou la laideur qui lui est propre[9].

L'interprétation de ce passage est donc la suivante : pas du tout ! Celui qui consacre à Dieu une obéissance et une adoration sincères et pures et qui agit parfaitement en cela,

« aura [en conséquence] sa récompense auprès de son Seigneur »

et tous ceux qui sont dans ce cas,

« n'auront aucune crainte et ne seront pas attristés ».

Le passage du singulier au pluriel entre le début et la fin du verset est dû à ce que les termes du début « celui qui soumet sa face... » correspondent en fait à un pluriel ; ce singulier est donc purement formel et a un sens pluriel alors que le pluriel de la fin du verset correspond véritablement au sens[10].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,111, 112)

1. Voir plus loin le verset 113.

2. Une erreur de compréhension semblable à celle que signale Tabarî n'est possible que si les versets sont lus isolément indépendamment du reste du texte coranique. Or le Coran est un tout, celui qui le connaît suffisamment sait rétablir immédiatement la signification du discours lorsque celui-ci est particulièrement synthétique comme c'est le cas ici.

3. Il faut reconnaître que le français n'offre pas beaucoup de moyens pour rendre clairement l'aspect synthétique de la phrase arabe et il est nécessaire d'avoir recours aux périphrases et aux insertions explicatives. D'ailleurs, même en arabe, cet aspect n'était plus perçu à l'époque de Tabarî comme il avait dû l'être aux premiers temps ce qui obligea Tabarî à faire cette mise au point. Dans ce verset, l'attitude des Juifs et des Chrétiens sera encore évoquée simultanément dans les expressions "leurs prétentions" et "votre preuve".

4. Pour le terme naçârâ voir commentaire (**2**,62)1.3., tome I, p. 189.

5. « si vous **étiez** véridiques" c'est-à-dire : si vous étiez véridiques non pas d'une façon générale et permanente, mais seulement lorsque vous affirmiez ces choses. Si on adopte le point de vue d'un commentaire non circonstancié, on pourrait également traduire par : si vous êtes véridiques.

6. Voir Cor. **112**,1 à 4). Voir aussi plus loin com. (**2**,135)2. et (**2**,139).

7. Deux cas sont possibles :

— soit une proposition interro-négative exigeant une réponse affirmative comme dans le verset : « Ne suis-Je pas votre Seigneur? » Réponse : « Balâ ! » avec le sens de « Que si ! »

— soit une proposition négative ou une interro-négative en réalité purement théorique, faisant allusion à une erreur et exigeant une réponse négative. Dans ce cas, la réponse "balâ" prend le sens de : Que non ! Pas du tout !

8. Ces explications sont données par Tabarî à l'occasion du commentaire du verset **2**,81 (texte arabe : Tome I, livre 1, p. 304).

9. Tabarî fait allusion ici à de nombreux aspects doctrinaux, sans les développer. De nombreux passages du Coran montreront la portée de cette notion de "face".

10. De même en français, un indéfini singulier peut désigner en fait un pluriel.

* * *

وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ
عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ
يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾

« Les Juifs disent : "les Chrétiens ne sont pas dans le vrai" et les Chrétiens disent : "les Juifs ne sont pas dans le vrai", alors qu'ils lisent le Livre. (**2**,113)

De même [avant eux], ceux qui n'avaient pas de science tinrent des propos semblables aux leurs.

Au Jour de la Résurrection, Allâh jugera entre eux ce sur quoi ont porté leurs divergences ».

“wa qâlati _l_yahûdu laysati _n_naçârâ ʿalâ chay'in wa qâlati _n_naçârâ laysati _l_yahûdu ʿalâ chay'in wa hum yatlûna _l_kitâba/ka_dhâlika qâla _l_ladhîna lâ yaʿlamûna mithla qawli_him/fa_llâhu yaẖkumu bayna_hum yawma _l_qiyâmati fî_mâ kânû fî_hi yakhtalifûna”.

(**2**,113)1. *« Les Juifs disent : “ les Chrétiens ne sont pas dans le vrai” et les Chrétiens disent : “ Les Juifs ne sont pas dans le vrai”, alors qu'ils lisent le Livre ».*

1.1. L'expression “laysa ʿalâ chay'in” (litt. il n'est sur rien) signifie : il n'est pas dans le vrai ; il ne touche pas juste. Lorsque les Juifs disent des Chrétiens qu'ils ne sont sur rien (laysat... ʿalâ chay'in) et que les Chrétiens disent de même des Juifs, les uns veulent dire des autres qu'ils ne sont pas dans le vrai dans leur religion [ou : qu'ils ne touchent pas juste dans leur religion].

1.2. *Circonstances de la révélation de ce verset.*

Ce verset a été descendu à propos des Juifs et des Chrétiens[1] qui se disputèrent en présence du Prophète, circonstances rappelées par

... Ibn Abbâs qui a dit : « A l'occasion de la venue des Chrétiens du Najrân[2] auprès de l'Envoyé de Dieu — ... —, des Docteurs Juifs vinrent les trouver et entrèrent en controverse avec eux auprès de l'Envoyé — ... —. Râfiʿ ibn H̲uraymala leur dit :

— Vous n'êtes pas dans le vrai ! et il tint des propos impies sur Jésus fils de Marie et sur l'Évangile.

Un des Chrétiens du Najrân lui répondit :

— Vous n'êtes pas dans le vrai ! et il nia la fonction prophétique de Moïse et tint des propos impies sur la Thora ».

C'est en réponse à ces propos que Dieu révéla ce verset : « Les Juifs disent : ... ».

1.3. [Interprétation de ce passage]. En mentionnant ces propos des Juifs et des Chrétiens, Dieu informe les croyants que chacune de ces communautés néglige l'autorité du Livre dont elle déclare pourtant affirmer la vérité et l'origine divine, et qu'elle nie de plus certaines obligations que Dieu y a révélées. En effet, d'une part, l'Évangile confirme la vérité de la fonction prophétique de Moïse (Mûsa) — sur lui la Paix —, et confirme les obligations[3] que Dieu a imposées aux Fils d'Israël, et d'autre part, la Thora affirme la vérité de la fonction prophétique de Jésus (ʿIssâ) — sur lui la Paix —, les normes et les obligations qu'il transmettra de la part de Dieu.

« alors qu'ils lisent le Livre » c'est-à-dire : et alors que les Juifs lisent la Thora et que les Chrétiens lisent l'Évangile[4].

Chaque communauté dit ces choses à l'autre[5] bien que chacune lise le Livre qui est le sien (Thora ou Évangile) et qui témoigne du caractère mensonger des propos qu'elle tient à l'égard de l'autre.

Dieu — que Sa louange soit magnifiée — informe donc ici que chaque groupe tient ces propos en dépit de la connaissance qu'il possède de son Livre, et qu'il a une attitude de **dissimulation impie** (kufr) à l'égard de ce qui s'y trouve formulé tout en sachant que par une telle attitude il est mécréant (...).

(**2**,113)2. *« De même ceux qui n'avaient pas de science, tinrent des propos semblables aux leurs ».*

2.1. Les commentateurs ont des avis différents sur ce passage.

- Les uns se réfèrent aux propos suivants :

... Rabîᶜ ibn Anas et Qatâda commentent ainsi : « ...et les Chrétiens ont tenu les mêmes propos que les Juifs avant eux ».

- D'autres se réfèrent au propos suivant :

... Ibn Jurayj demanda à Aṯâ le sens de ce passage et celui-ci lui répondit : « il s'agit de communautés ayant vécu avant les Juifs et les Chrétiens, c'est-à-dire avant la révélation de la Thora et de l'Évangile ».

- D'autres enfin, considèrent qu'il s'agit ici des Arabes qui n'étaient pas Gens du Livre, et auxquels l'ignorance est attribuée sur cette question ; ce qui explique que, dans ce passage, la science leur soit déniée par les termes « ceux qui n'avaient pas de science » et cet avis est fondé sur un propos de Suddiyy (...).

2.2. [*Avis de Tabarî et conclusion — Bref résumé*]. L'avis le plus pertinent [dit Tabarî] est celui-ci : Dieu — béni et exalté soit-Il — fait allusion ici à un certain peuple qu'Il décrit comme ignorant et auquel Il dénie la science que possédaient les Juifs et les Chrétiens, et qui, par son ignorance, avait tenu auparavant des propos semblables à ceux que les Juifs et les Chrétiens ont tenus les uns à l'égard des autres.

Dieu fait savoir ici que, dissimuler sciemment la science au sujet des Prophètes qu'Il a suscités et des Révélations qu'ils ont transmises, et leur désobéir en sachant que c'est là une désobéissance à Son égard, est chose autrement plus grave que de commettre des fautes par pure ignorance. Ce verset comporte un sévère reproche adressé à chacune des communautés du Livre.

(**2**,113)3. *« Au Jour de la Résurrection, Allâh jugera entre eux ce sur quoi ont porté leurs divergences »* en récompensant ceux qui le méritent par ce qu'Il a promis aux obéissants qui accomplissent les œuvres convenables[6] et en sanctionnant, comme Il les en a menacé, les impies dissimulateurs qui traitent la vérité à la légère et la dissimulent lors de leurs divergences mutuelles au sujet de leur tradition respective [chacun ignorant volontairement la vérité de l'autre][7].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,113)

1. Littéralement : « à propos des Gens des deux Livres » c'est-à-dire, des Gens de la Thora et des Gens de l'Évangile. Tabarî, s'aligne dans son commentaire sur le style synthétique du Coran.

2. Najrân : Cité chrétienne située en Arabie du Sud à l'ouest du désert de Khub al-Khâli au sud de la Mekke. En l'an 9 de l'Hégire (631) les chefs religieux et civils de cette cité signent avec le Prophète un traité qui « stipule que les Chrétiens de Najrân sont placés sous la protection des musulmans et paient un tribut en nature ; la pratique de leur religion leur est reconnue ». (Cf. Mantran, *L'expansion musulmane*, p. 88). — Voir aussi com. (**3**,1-2) et suivants.

3. Il s'agit ici avant tout de la confirmation des obligations fondamentales (en particulier les Dix Commandements) et non des obligations spécifiques à chacune des formes traditionnelles particulières, bien que la confirmation de leur caractère véridique soit également impliquée par chacun des Livres. (Ceci évoque aussi le passage de l'Évangile où Jésus dit qu'il n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir).

4. Le passage coranique fait également allusion au fait que Juifs et Chrétiens se réfèrent à un seul Livre, l'Ancien Testament, commun aux deux communautés.

5. En réalité l'importance de ces paroles réside moins dans le fait qu'elles aient été dites par certaines personnes précises dans des circonstances déterminées que dans le fait qu'elles traduisent une disposition générale de chacune de ces communautés à l'égard de l'autre. Ce verset montre combien la seule interprétation circonstanciée est loin de pouvoir rendre compte de toute la portée de la Parole divine bien que cette interprétation, par son caractère fondamental, soit le point de départ presque obligé d'une compréhension plus profonde.

6. Les paroles font partie des œuvres au même titre que les actes proprement dits.

7. Voir aussi com. **2**,213.

*
* *

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ
فِى خَرَابِهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ
لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١١٤﴾

« Qui est plus injuste que celui qui empêche que, dans les lieux d'adoration d'Allâh, Son Nom soit invoqué et qui entreprend de les détruire? (↦) **(2,114)**

Ceux-là n'ont à y entrer qu'avec crainte ; ils auront l'opprobre dans ce monde et dans l'Autre, un châtiment immense ».

"wa man az̲lamu mim_man manaʿa masâjida _llâhi an yudhkara fî_hâ _smu_hu wa saʿâ fî kharâbi_hâ/u′lâ′ika mâ kâna la_hum an yadkhulû_hâ illâ khâ′ifîna/la_hum fî _d_dunyâ khizyiun wa la_hum fî _l_âkhirati ʿadhâbun ʿaz̲îmun".

Le signe (↦) indique que la phrase n'est pas entièrement terminée, du point de vue de la structure de l'ensemble de ce passage : l'énumération commencée dans cette phrase va continuer au début du verset **2**,116 : (→|) « et ils disent... ».

(**2**,114)1. "*wa man az̲lamu*" = *« Qui est plus injuste »*. Dans ce qui précède, nous avions déjà montré que le “z̲ulm” [d'où dérive l'élatif “az̲lam” traduit ici par : plus injuste] est le fait de ne pas mettre une chose à la place qui lui convient[1].

“*mimman manaʿa masâjida _Llâhi*” = « *que celui qui empêche que, dans les lieux d'adoration (masâjid) d'Allâh* » c'est-à-dire : y a-t-il un homme plus audacieux et plus insolent à l'égard de Dieu, et plus hostile à l'égard de Son Ordre que celui qui empêche que Dieu ne soit adoré dans les lieux qui sont, [par définition] des lieux où on s'incline vers Lui (masâjid).

Le “masjid” (pluriel : masâjid)[2] **est tout** oratoire c'est-à-dire tout **lieu où l'on adore** (ʿabada) **Dieu** — nous avions déjà vu la signification du “sujûd” — plus précisément le “masjid” est le lieu où l'on s'incline (ou : où l'on se prosterne) vers Dieu.

“*an yudhkara fî_hâ _Smu_Hu wa saʿâ ...*” = « *que ... Son Nom soit invoqué et qui s'acharne ...* »

A cet endroit, Tabarî distingue deux constructions syntaxiques possibles de la phrase mais qui sont équivalentes quant au sens[3].

(**2,114**)2. *Circonstances de la révélation de ce verset.*

Quelqu'un demandera peut-être qui sont ces gens auxquels ce verset fait allusion et quels sont les lieux d'adoration en question.
Les commentateurs ont des avis différents sur ce point.

2.1. ● Pour les uns, il s'agit d'une part, des Chrétiens et, d'autre part, de Jérusalem comme l'indique le propos suivant :

... de Mujâhid : « Les Chrétiens jetaient des obstacles autour des oratoires de Jérusalem et empêchaient les gens de venir y prier ».

● Pour d'autres, il s'agit de Bakhtançir et de ses troupes, et de Jérusalem également. Ceux qui partagent cet avis se fondent sur les propos suivants :

... Qatâda a dit : « Dans le passage “qui est plus injuste que celui qui empêche que dans les lieux d'adoration d'Allâh, Son Nom soit invoqué et qui s'acharne à les ruiner”, il s'agit des ennemis d'Allâh, lorsque les Chrétiens, portés par la colère contre les Juifs, ont aidé Bakhtançîr, le Bâbilî, Majûsî[4], à détruire Jérusalem ».

... Suddiyy a dit : « Il s'agit des Romains qui ont aidé Bakhtancir à détruire Jérusalem jusqu'à ce qu'il la ruine et ordonne d'y jeter les cadavres. Les Chrétiens soutinrent les Romains dans cette destruction du fait que les Juifs avaient tué Jean, fils de Zacharie (Yah̲ya ibn Zakariyyâ)[5] ».

2.2. ● Pour d'autres enfin, il s'agit des associateurs quraychites qui voulaient interdire au Prophète l'accès du Temple sacré[6].

... Ibn Zayd a dit : « Ce sont là les associateurs [arabes de la Mekke] lorsqu'ils s'interposèrent le Jour de H̲udaybiyya pour empêcher l'Envoyé d'Allâh d'entrer dans la Mekke et de sacrifier à Dhû T̲uwâ[7] les bêtes amenées en offrande. Il conclut une trêve avec eux[8] et leur dit :

— Personne ne fut jamais refoulé de cette Maison, même celui qui y rencontrait le meurtrier de son père ou de son frère[9] ne l'empêchait pas de s'en approcher !

Ils lui répondirent :

— Ceux qui ont tué nos pères à Badr n'entreront pas contre notre gré tant qu'il restera parmi nous un seul [descendant de ceux qui furent tués lors de cette bataille][10] ».

[Tabarî ajoute] Les commentateurs qui adoptent cet avis interprètent la suite du verset « et s'acharne à les réduire en ruines » ainsi : et ils s'acharnent à les ruiner lorsqu'ils coupent la route à ceux qui viennent la vivifier (yuʿamirrû) par l'invocation de Dieu et s'y rende en pèlerinage (ḫajj) ou en Visite pieuse (ʿumra)[11].

2.3. [Conclusion de Tabarî]. La meilleure interprétation de ce passage est celle qui considère qu'il s'agit ici des Chrétiens qui ont entrepris de ruiner Jérusalem en soutenant Bakhtancir dans cette entreprise et qui ont empêché les croyants des Fils d'Israël de faire leur prière en ces lieux après que Bakhtancir fut reparti vers son pays, bien que, par les termes généraux qui y sont employés, ce verset indique également que **quiconque** empêche quelqu'un de faire sa prière dans **un oratoire** de Dieu, que sa prière soit obligatoire ou non, est un transgresseur et un injuste et qu'il en est de même de quiconque se met à détruire ces oratoires.

[Du point de vue strictement circonstancié] On considère que les "lieux d'adoration" ne peuvent être, que ceux de Jérusalem, ou ceux de la Mekke, le passage « et s'acharne à les détruire » ne pourrait faire allusion dans ce cas, qu'à l'un ou l'autre de ces deux lieux. Or si les Mekkois ont en effet empêché le Prophète et les Croyants de se rendre à la Mekke auprès de la Kaaba, ils n'ont jamais cherché à détruire celle-ci, bien au contraire, ce sont les Quraychites eux-mêmes qui avaient reconstruit la Kaaba ; par conséquent même si certains de leurs comportements n'étaient pas pour satisfaire Dieu, ce ne sont pas eux qui sont décrits ici.

[Du point de vue de la structure de l'ensemble de ce passage]. Ce qui confirme cette interprétation c'est que le verset précédent (**2**,113) concerne directement les Juifs et les Chrétiens de même que les versets suivants (**2**,115) alors que ni les Quraychites ni les associateurs arabes, ni même la Mosquée sacrée [de la Mekke] ne sont mentionnés dans tout ce passage. Il est donc plus logique de considérer que ce verset se réfère aux mêmes que ceux qui sont mentionnés dans le verset précédent et le verset suivant[12].

(**2**,114)3. *« Ceux-là n'ont à y entrer qu'avec crainte ».*

3.1. Dieu informe qu'Il interdit l'entrée des lieux d'adoration à ceux qui empêchaient que Son Nom y fût invoqué et qui entreprenaient de les détruire, et Il fait savoir qu'ils ne pourraient y entrer qu'à condition d'être dans la crainte et l'inquiétude.

Tabarî va citer des propos qui correspondent aux deux points de vue envisagés ci-dessus (**2**,114)2. ; d'après le premier, il s'agit des Chrétiens à Jérusalem et d'après le second, il s'agit des associateurs arabes à la Mekke.

... Qatâda a dit à ce sujet : « Ils sont effectivement dans cette situation aujourd'hui ; il n'y a pas de Chrétiens à Jérusalem qui ne subisse des sévices ».

Il a dit également : « Ils n'entrent dans le lieu d'adoration [de Jérusalem] qu'en cachette et s'ils sont saisis, ils sont punis » — (Ce propos fait suite à ceux cités en 2.1.).

... Ibn Zayd a dit : « L'Envoyé — ... — avait déclaré : "après cette année-ci aucun associateur ne fera plus le pèlerinage ni aucun homme dénudé ne fera plus de circumambulations autour de la Maison".

Les associateurs s'écrièrent alors : " Mon Dieu ! on nous empêche de descendre [en ce lieu sacré]". Or la seule chose qui leur était dite était [ces termes du verset] : "Ceux-là n'ont à y entrer qu'avec crainte" ». — (Ce propos fait suite à ceux cités en 2.2.).

3.2. [Tabarî ajoute cette remarque grammaticale] Le passage « Ceux-là n'ont à y entrer... » est une proposition attribut au pluriel, qui vient qualifier le pronom mentionné au début « celui qui empêche... » ; ceci est possible car ce pronom a en fait un sens de pluriel bien que sa forme [et la forme des verbes qui s'accordent avec lui] soit le singulier.

(2,114)4. *« ils auront l'opprobre dans ce monde et dans l'Autre un châtiment immense ».*

« L'opprobre » (khiziyun) signifie ici, soit la honte et l'avilissement (dhilla), qui se traduisent par le paiement de la "jiziya"[13], soit le combat et la captivité.

● D'après Qatâda, l'opprobre signifie l'avilissement :

... « "Ils auront l'opprobre dans ce monde" c'est-à-dire : ils donneront la "jiziya" d'eux-mêmes, du fait de leur état d'amoindrissement »[14].

● D'après Suddiyy [il s'agit de la mise à mort ou de la captivité dans les conditions suivantes] :

... « Leur opprobre dans ce monde, ce sera que le Mahdî les combatte lors de son apparition et lors de la prise de Constantinople ».

(2,114)5. *Commentaire de la fin du verset « ils auront ... dans l'Autre* [*monde*] *un châtiment immense », et conclusion générale pour l'ensemble de ce verset.*

Le « châtiment immense » est le châtiment de la Géhenne qui ne sera pas allégé pour ceux qui y seront et qui n'aura pas de terme pour eux.

L'interprétation de l'ensemble du verset est donc la suivante : dans ce monde ils subiront l'avilissement et le mépris, ils seront combattus et réduits en captivité pour avoir empêché que dans les lieux d'adoration de Dieu, Son Nom soit invoqué et pour avoir entrepris de ruiner ces lieux. Par leur désobéissance, leur dissimulation impie à l'égard de leur Seigneur et le désordre qu'ils ont répandu sur la terre, ils subiront le châtiment de la Géhenne.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,114)

1. En d'autres termes, l'injustice à propos d'une chose, dans la mesure où ce mot français traduit la notion de zulm, consiste à ne pas attribuer à cette chose la place qui lui revient de droit, ce qui signifie, dans le domaine intellectuel, ne pas reconnaître à une chose la réalité

qui est la sienne, et dans le domaine de l'action, ne pas traiter un être ou une chose selon les normes qui conviennent en propre à cet être ou à cette chose. Ainsi la "norme" propre d'un lieu d'adoration est tout ce qui découle du statut qui lui est conféré et qui en fait justement un lieu d'adoration et rien d'autre : en un tel lieu, tout acte qui n'est pas un mode d'adoration sinon dans sa forme extérieure (la prière par exemple), du moins dans son orientation, est un acte qui ne convient pas au lieu et celui qui l'accomplit est, consciemment ou non, injuste. De plus, la forme extérieure des actes doit elle aussi être compatible avec la dignité du lieu.

(Il n'est pas difficile de déduire les conséquences de ce passage coranique pour ce qui touche le respect des lieux de culte : par exemple : l'intrusion du tourisme qui considère, dans le meilleur des cas, de tels lieux comme des objets d'art, et au pire, comme des "curiosités", est une injustice flagrante et les revenus obtenus par des moyens injustes ne peuvent avoir aucun caractère licite ou respectable).

2. De ce nom dérive le mot français "mosquée" dont le sens premier est le plus souvent totalement perdu de vue. "Masjid" est le nom de lieu du verbe "sajada" qui signifie s'incliner, se prosterner. Le nom d'action de ce verbe est "sujûd" (inclinaison complète, prosternation). Dans le contexte de certains commentaires à caractère juridique, par exemple, il peut être nécessaire de rendre le terme "masjid" par le sens précis et particulier qu'il a habituellement en Islâm à savoir les "mosquées". Bien entendu, en dehors de ce point de vue spécifique, ce terme peut être compris dans toute l'extension possible de son sens fondamental : lieu d'inclination ou de prosternation vers Dieu, oratoire. Le commentaire de Tabarî montrera toute l'importance de ce sens fondamental et mettra en évidence la portée très générale de ce verset dont le sens, même du point de vue circonstancié, est très loin de pouvoir se réduire à une simple question de "mosquée".

A propos du pluriel employé dans ce verset, et compte tenu de l'interprétation de Tabarî, il faut signaler qu'il y avait près de 480 synagogues à Jérusalem lorsque les Romains l'ont détruite en 70 après J.-C.

3. Tabarî ne fait pas d'autre commentaire. — A propos du "Nom" : il ne s'agit pas ici d'un nom que les hommes ont pu attribuer à Dieu, mais du Nom — ou de tout Nom — que Dieu fit connaître aux hommes en quelque langue sacrée que ce soit. (Voir Préface).

4. En d'autres termes, le Perse (qualifié de babylonien), adorateur du Feu. Bakhtancir est le nom arabe de Nabuchodonosor que nous retrouverons dans le com. (**2**,259). La mention de ce personnage à cet endroit est incompréhensible, puisqu'il est contemporain de Jérémie. De deux choses l'une : soit que les destructions auxquelles ce verset fait allusion concernent la prise de Jérusalem par les Babyloniens auquel cas il ne saurait être question des Chrétiens, soit qu'il s'agit de la prise de Jérusalem par les Romains, auquel cas il ne pourrait être question de Nabuchodonosor. Bien entendu, le verset qui est en lui-même "non spécifiant" peut très bien faire allusion aux deux événements comme à tout autre événement analogue : la compatibilité des allusions n'implique pas la simultanéité des événements.

C'est ici l'occasion de rappeler que le "Commentaire de Tabarî" est aussi un "recueil" dont la plus grande partie n'a probablement pas été directement écrite par le maître, mais rédigée, comme beaucoup d'autres textes similaires, par des disciples qui collationnèrent les enseignements oraux de leur maître pour les relire ensuite devant lui. (Encore que nous n'ayons aucune preuve que le commentaire ait été relu intégralement devant Tabarî). Les risques d'erreurs sont donc loin d'être négligeables surtout pour des questions de l'histoire anté-islamique dont la chronologie ne devait pas être évidente pour tous les disciples. A cela, il faudrait ajouter les erreurs toujours possibles des commentateurs cités, celles de leurs transmetteurs, celles que Tabarî lui-même a pu commettre et enfin ,celles des copistes...

5. Cf. Saint Math. **14**,3 à 12.

6. Les termes "masjid al_hâram" désignent la Kaaba et son enceinte. Pour la période antérieure au rétablissement par le Prophète du Culte pur en ce lieu, il est préférable de traduire ces termes par Temple sacré, qui évoque un lieu où l'adoration n'a pas nécessairement la forme

proprement musulmane actuellement connue. Pour la période qui suit ce rétablissement du Culte abrahamique, et l'institution de la Maison sacrée comme lieu d'orientation des prières, on peut, sans inconvénient traduire par “Mosquée sacrée”. Bien que le sens du mot dont il dérive ne soit pas connu, l'image qu'il invoque en français correspond à un aspect du “Masjid al_H̲arâm”.

7. Dhû T̲uwâ : nom d'une ancienne porte de la Mekke et aussi nom d'une vallée près de ʿAqaba. Pour les sacrifices auxquels il est fait allusion ici, voir le com. (**2**,196)2. et 3. concernant la Visite pieuse (ʿumra).

8. Trêve du H̲udaybiyya — Voir “La Vie de Muh̲ammad”, p. 189 (Éd. H. Cl.) ou p. 175 (Mais.). Voir aussi com. (**2**,196)1.9. et 2.1.2.

9. Allusion au caractère h̲arâm de ce lieu. Voir plus loin com. (**2**,126)1.

10. Bataille de Badr. Voir “La Vie de Muh̲ammad”, p. 134 (Éd. H. Cl.) ou p. 124 (Mais.).

11. “yuʿamirru” et “ʿumra” dérivent d'une même racine qui signifie : résider quelque part, établir une vie citadine, vivre. “ʿAmmara” signifie : vivifier un lieu par sa présence. Dans le cas des lieux d'adoration, empêcher que l'adoration s'y fasse c'est en quelque sorte remettre en cause ce qui fait la raison d'être de leur existence même ; en d'autres termes, c'est les réduire en ruines, même si matériellement, ils restent intacts. Toutefois Tabarî ne retiendra pas cet aspect bien qu'il citera plus loin un commentaire de la fin du verset qui fait suite aux propos mentionnés ici.

12. Ce commentaire structurel correspond au point de vue circonstancié de Tabarî, qui tout en ayant un caractère fondamental n'en est pas moins un point de vue parmi d'autres possibles.

13. La “jiziya” est l'impôt de capitation. Cf. Cor. **9**,29.

14. Cette conclusion est formulée de telle façon qu'elle est susceptible d'être appliquée aux deux cas envisagés. Toutefois, Tabarî ayant opté pour le cas des Chrétiens à Jérusalem, sa conclusion, s'applique plus spécialement à cette interprétation. Pour réunir les deux cas, ou, plus précisément pour montrer que ce verset fait aussi suite aux nombreux versets antérieurs qui concernaient ou pouvaient concerner à la fois les associateurs et les Gens du Livre (Juifs ou Chrétiens ou encore les uns et les autres ensemble), on pourrait formuler la même conclusion ainsi, en y insérant les différentes données fournies par le commentaire de Tabarî lui-même : dans ce monde, ils [c'est-à-dire les Chrétiens ou les associateurs, suivant le point de vue] subiront l'avilissement, seront combattus et réduits en captivité pour avoir empêché que dans les lieux d'adoration [à Jérusalem ou à la Mekke, suivant le cas] le Nom de Dieu soit invoqué, et pour avoir entrepris de ruiner ces lieux [par une destruction matérielle dans le premier cas ou dans le second cas, en empêchant la vivification du lieu par les actes rituels] par leur désobéissance [à l'égard de leur Livre ou à l'égard de la coutume sacrée], leur dissimulation impie à l'égard de leur Seigneur [le Seigneur mentionné dans l'Évangile pour les uns, ou le Seigneur de la Kaaba (Cf. Cor. **106**,3) pour les autres].

*
* *

وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ
وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

« A Allâh appartient l'Orient et l'Occident ; où que (**2**,115)
vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh. En vérité, Allâh
est Tout-Embrassant et Très Savant ».

"wa li_llâhi _l_machriqu wa _l_maghribu fa_ayna_mâ tuwallû fa_thamma wajhu _llâhi inna _llâha wâsiʿun ʿalîmun".

(**2**,115)1. *Commentaire des différents termes de ce verset.*

1.1. "*wa li_Llâhi _l_machriqu wa_l_ maghribu*" = *« A Allâh appartient l'Orient et l'Occident »* signifie que Dieu a l'empire sur l'Orient et l'Occident, qu'Il en est le Maître et que c'est Lui qui les ordonne. Le terme "machriq" est un nom de lieu de forme semblable au terme "masjid" vu précédemment (voir ci-dessus (**2**,114)1.) et signifie : le **lieu** où se produit le lever du soleil (churûq ach_chams) de même que le terme "maghreb" désigne le **lieu** du coucher du soleil (ghurûb ach_chams)[1].

Quelqu'un nous demandera peut-être : n'y a-t-il qu'un seul lieu où le soleil se lève et un seul lieu où le soleil se couche qui appartiennent à Dieu en sorte que l'on puisse dire que Dieu possède le "machriq" et le "maghrib" [c'est-à-dire le "lieu du levant" et **le** "lieu du couchant"]? On répondra que le sens n'est pas celui-là : à Dieu appartient le "machriq" signifie qu'à Dieu appartient tout endroit d'où a lieu, chaque jour, le lever du soleil et à Dieu appartient le "maghrib" signifie de même que tout endroit où a lieu, chaque jour, le coucher du soleil Lui appartient. Or d'un jour à l'autre, le lieu du lever et le lieu du coucher changent et le soleil ne reviendra plus se lever et se coucher au même endroit jusqu'à l'année suivante. L'interprétation est donc la suivante : A Dieu appartient tout ce qui se trouve entre les deux régions extrêmes du lever et les deux régions extrêmes du coucher [pour un même point d'observation][2].

On dira peut-être ceci : mais toute la création n'appartient-elle pas à Dieu? Alors pourquoi spécifier ici que les "**machâriq**" et les "**maghârib**"[3] Lui appartiennent sans mentionner toutes les autres choses? On répondra ceci : les commentateurs ont des avis différents sur la circonstance qui fut la cause [occasionnelle] de la révélation de ce verset en des termes aussi spécifiques. Nous mettrons en évidence le commentaire le plus exact de ce verset après avoir présenté les différents avis sur ce point.

> Tabarî place ici les avis sur les différentes circonstances occasionnelles qui fournissent chacune une certaine possibilité de compréhension de l'ensemble du verset, puis il reprend les explications proprement dites de celui-ci. Pour faciliter la lecture, nous mentionnerons d'abord ces explications et nous réunirons les différents avis avec la conclusion de Tabarî dans une rubrique indépendante.

1.2. "*fa thamma wajhu _Llâh*" = *« là est la Face d'Allâh ».*

... ● D'après Mujâhid, "fa thamma wajhu_Llâh" signifie : « là est la "qibla" d'Allâh » et il a dit également à propos de ce passage : « où que vous soyez, il y a une "qibla" que vous pouvez adopter comme orientation rituelle ».

● D'autres ont dit que ce passage signifiait : « là est Dieu, béni et exalté soit-Il ».

● D'autres encore ont dit : « là, en vous orientant vers Lui, vous obtenez la satisfaction d'Allâh (riḏâ_Llâh), et c'est celle-ci qui est Sa Face généreuse ».

● D'autres disent que les termes "Face d'Allâh" correspondent à un Attribut de Dieu et que, par conséquent, dire « là est la Face d'Allâh » c'est dire : « là est Celui qui possède la Face ».

1.3. *"inna_Llâha Wâsiʿun ʿAlîm" = « En vérité, Allâh est Tout-Embrassant et Très Savant ».* Tout-Embrassant (Wâsiʿ), car Il embrasse toutes Ses créatures dans Sa Plénitude, Sa Faveur, Sa Générosité et Sa Norme ordonnatrice; Très Savant, car Il sait tout ce qu'ils font sans qu'aucun de leur acte ne Lui échappe.

(**2**,115)2. *Différents avis des commentateurs sur la "circonstance" de la descente de ce verset.*

2.1.● D'après certains, Dieu spécifie ici que l'Orient et l'Occident [avec les significations mentionnées précédemment] Lui appartiennent, pour la raison suivante : dans leur prière, les Juifs s'orientaient vers Jérusalem. Or l'Envoyé avait adopté un certain temps cette orientation avant de se tourner vers la Kaaba, changement que les Juifs désapprouvèrent de sa part en disant : « Qu'est-ce qui les a détournés de l'orientation qu'ils observaient antérieurement? » (Cor. **2**,142). Dieu leur répond dans ce verset que les lieux du levant et les lieux du couchant Lui appartiennent tous et qu'Il oriente le visage de Ses serviteurs comme Il veut. Cet avis est fondé sur le propos suivant :

... Ibn Abbâs a dit : « La première chose énoncée dans le Coran et qui fut transférée [d'une modalité à une autre] fut l'orientation rituelle. En effet, lorsque l'Envoyé —... — émigra à Médine dont la plupart des habitants étaient Juifs, Allâh lui ordonna de s'orienter vers Jérusalem à la grande joie de ceux-ci. Il s'orienta ainsi pendant plus d'une dizaine de mois tout en gardant la nostalgie de l'orientation d'Abrahâm — sur lui la Paix —[4]; tournant son visage vers le ciel, il invoquait [Allâh de rétablir l'orientation qu'il aimait] jusqu'à ce qu'Allâh révèle le verset : "Nous voyons, au ciel, comment tu tournes et retournes ton visage ... Tourne donc ton visage du côté de la Mosquée sacrée..." [c'est-à-dire : en direction de la Kaaba][5].

Les Juifs furent ébranlés et dirent : "Qu'est-ce qui les a détournés de l'orientation qu'ils observaient antérieurement?"[6]. Dieu révéla alors à Son Prophète : "Dis : A Allâh appartient l'Orient et l'Occident"[6] et "où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh" ».

2.2.● D'après d'autres, Dieu a révélé ce verset avant d'instituer l'obligation pour le Prophète et ses Compagnons de s'orienter vers la Maison sacrée (la Kaaba). Par ce verset, Il leur faisait savoir qu'ils pouvaient s'orienter dans leur prière comme ils le voulaient, du côté de l'Orient ou de l'Occident, car ils ne tourneraient pas leur visage d'un côté ou d'un autre sans que Dieu ne soit de ce côté-là puisque tous les "levants" et tous les "couchants" Lui appartiennent et qu'il n'existe pas de lieu dont Il soit absent[7]. Par la suite, cela fut abrogé comme l'indique le propos suivant[8] :

... Qatâda a dit que ce verset fut abrogé par le verset suivant : "D'où que tu sortes [ô Muhammad], tourne ton visage du côté de la Mosquée sacrée!" (Cor. **2**,149)[9].

Jusqu'à présent, l'avis présenté ici concerne la période mekkoise.
La suite se rapporte à la période médinoise.

... Qatâda a dit également à ce propos : « Les croyants [qui étaient déjà à Médine] avant l'Émigration priaient vers Jérusalem alors que l'Envoyé était encore à la Mekke. Après avoir émigré à Médine, il pria [également] pendant seize mois vers Jérusalem puis se tourna ensuite [à nouveau] vers la Mosquée sacrée une fois que cette orientation fut abrogée (...) » [Ce propos s'explique par celui qui suit] :

... Ibn Wahb rapporte qu'il entendit Ibn Zayd dire : « Allâh — Puissant et Majestueux — dit à Son Prophète : "Où que vous vous tourniez là est la Face d'Allâh ; en vérité, Allâh est Tout-Embrassant et Très Savant" ».

Zayd ajouta que le Prophète dit alors : "Il y a là [à Médine] un peuple de Juifs qui s'oriente vers l'une des Demeures d'Allâh ! Si nous adoptions également cette orientation?" Et de fait, le Prophète prit cette orientation pendant seize mois [au début de son arrivée à Médine] jusqu'au moment où lui parvint que les Juifs disaient [du Prophète et des Croyants] : "Par Dieu, Muhammad et ses Compagnons ne connaissaient pas leur orientation rituelle jusqu'à ce que nous les ayons guidés [par l'exemple de notre propre orientation]. Le Prophète désapprouva vivement ces propos et levait [souvent] la tête vers le ciel [en signe de prière, pour demander que Dieu établisse une orientation spécifique à sa Communauté] ; c'est alors que fut révélé le verset où Allâh dit : "Nous voyons, au ciel, comment tu tournes et retournes ton visage..." ».

2.3.● D'autres commentateurs disent que ce verset a été descendu sur le Prophète pour lui signifier que Dieu lui permettait d'accomplir les prières surérogatoires selon l'orientation qu'il voulait, au cours d'un voyage ou lors d'un affrontement avec l'ennemi ou encore, lorsque le moment d'une prière obligatoire était venu et que le combat était engagé.

... Ibn Umar a dit que le Prophète [lors de certains déplacements] « priait dans la direction où l'orientait sa monture ».

... Ibn Umar a dit également : « Ce verset "où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh" a été descendu pour faire savoir au Prophète qu'il pouvait, lorsqu'il était en voyage, faire les prières dans la direction où le mettait sa monture. Ainsi, lorsque le Prophète revint de la Mekke[10] il accomplit les prières surérogatoires sur sa monture en faisant des mouvements de tête en direction de Médine »[11].

2.4.● D'autres disent que ce verset a été descendu à propos des gens qui n'arrivaient plus à retrouver l'orientation rituelle et qui priaient dans différentes directions. Dieu leur faisait savoir par ce verset que, quelque direction qu'ils adoptassent, là était Sa Face et par conséquent, que c'était là une orientation rituelle pour eux et que leur prière était faite [c'est-à-dire valable].

... Amir ibn Rabî'a rapporte ce qui suit de la part de son père : « Nous étions avec l'Envoyé d'Allâh par une nuit totalement noire et nous avions fait une halte à un certain endroit. Un homme ramassa des pierres pour limiter un lieu de prière (masjid) afin d'y prier. A l'aube, nous nous aperçûmes que nous n'avions pas prié dans la direction rituelle (qibla) et nous dîmes à l'Envoyé : — O Envoyé d'Allâh, nous n'avons pas prié cette nuit selon l'orientation rituelle. Allâh fit alors descendre ce verset : “A Allâh appartient l'Orient et l'Occident ; où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh ; en vérité, Allâh est Tout-Embrassant et Très Savant” ».

2.5.● Enfin, d'autres commentateurs disent que ce verset a été descendu à propos du Najâchî (Négus)[12] parce que les Compagnons de l'Envoyé se disputaient à son sujet du fait qu'il était mort avant d'avoir prié selon l'orientation rituelle [vers la Mekke][13]. Dieu leur fait savoir que tous les lieux du Levant et tous ceux du Couchant Lui appartiennent et que, par conséquent, celui qui oriente son visage vers l'un de ces lieux en ne recherchant par cela que Lui et en ne désirant que Lui obéir, celui-là Le trouvera. Ceci signifie que le Najâchî, quand bien même il ne priait pas selon l'orientation rituelle [vers la Mekke], il ne s'orientait pas moins vers l'un de ces différents lieux du Levant et du Couchant en n'ayant d'autre désir dans sa prière que celui de satisfaire Dieu. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent au propos suivant :
... Qatâda a dit : « [Lors de la mort du roi d'Abyssinie] le Prophète dit :

> — Votre frère, le Najâchî, vient de mourir, priez sur lui ![14]. Ils lui dirent : — Allons-nous prier sur un homme qui n'était pas musulman?
>
> C'est alors que fut descendu le verset suivant : En vérité, parmi les Gens du Livre, il y a ceux qui croient en Allâh, en ce qui a été descendu sur vous, et en ce qui a été descendu sur eux et qui craignent Allâh (Cor. **3**, 199)[15].
>
> — [Pourtant] il ne faisait pas ses prières en observant l'orientation rituelle [vers la Mekke], dirent-ils.
>
> Allâh fit alors descendre le verset : “A Allâh appartient l'Orient et l'Occident ; où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh...” ».

2.6. *Conclusion de Tabarî. Brefs extraits résumés.*

Tout d'abord, Dieu spécifie ici que l'Orient et l'Occident Lui appartiennent, bien que, par ailleurs, il n'existe rien qui ne Lui appartienne pas, pour faire savoir aux croyants qu'Il en est le Maître [dans le sens de : Celui qui possède souverainement] et qu'Il est le Maître de toutes les créatures qui sont entre l'Orient et l'Occident. Or de même que le statut de l'esclave consiste à être soumis à son maître, de même, les créatures, de par leur “appartenance” à Dieu, sont tenues de Lui obéir en ce qu'Il leur a ordonné et interdit, d'accomplir les obligations qu'Il leur a imposées et d'observer l'orientation vers laquelle ils ont été orientés.

C'est ainsi que la mention [en termes synthétiques] de l'“appartenance” de **l'Orient et de l'Occident à Dieu correspond en réalité à la mention [en termes** explicites] de l'appartenance à Dieu[16] de toutes les créatures vivant entre l'Orient et l'Occident, créatures dont Il exige les actes de dévotion qu'Il veut et pour lesquels Il décrète les normes d'obéissance qu'Il veut[17].

Tabarî explique ensuite que ce verset n'est ni abrogeant (nâsikh) ni abrogé et qu'il a avant tout une portée générale ce qui n'empêche pas qu'il puisse être compris selon des aspects plus particuliers : par exemple, ce verset indique la possibilité de s'orienter dans n'importe quelle direction dans les prières surérogatoires lors du voyage ou même dans les prières obligatoires lors d'un engagement avec l'ennemi.

Tabarî passe ensuite en revue les différents avis énoncés précédemment et considère qu'il n'y a pas d'indication sûre qui permette de dire que ce verset contient l'institution d'une certaine orientation rituelle, qui eût été abrogée par la suite, bien qu'il estime qu'il est possible de mettre ce verset en rapport avec certain changement d'orientation.

Le commentaire ayant à cet endroit un caractère formel et juridique nous nous limiterons à ces quelques indications.

(**2**.115)3. *Aspect structurel : lien de ce verset avec le verset précédent.*

Si quelqu'un nous demande quel est le rapport de ce verset avec le précédent, nous répondrons que ce verset est en effet lié au précédent et le sens de cette liaison est celui-ci : qui est plus injuste [c'est-à-dire plus éloignés de la vérité] que les Chrétiens qui empêchèrent les serviteurs de Dieu [en l'occurrence les Fils d'Israël] d'entrer dans Ses lieux d'adoration pour y invoquer Son Nom et qui entreprirent de ruiner ces oratoires alors que l'Orient et l'Occident appartiennent à Dieu en sorte que, vers quelque direction que vous vous orientiez [vous les Juifs], vous pouviez L'invoquer car Sa Face est là ; de même qu'Il embrasse tous les lieux de Sa terre, de même Il vous embrasse tous dans Sa Faveur et Il sait ce que vous faites ; c'est pourquoi le fait que certains aient détruit les oratoires de Jérusalem et qu'ils vous aient interdit d'y invoquer le Nom de Dieu ne devait pas vous empêcher d'invoquer Dieu et de désirer Sa Face en quelque endroit de la terre de Dieu que vous vous trouviez[18].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,115)

1. Le terme "orient" a étymologiquement un sens proche de celui de "machriq" ; orient dérive du latin "oriens, orientis" (= levant) et qui est le participe présent du verbe "oriri" (se lever pour le soleil). Le sens du terme "occident" quant à lui diffère légèrement par son étymologie de celui de "maghrib" car ce mot dérive du latin "occidens" (= tombant, couchant) du verbe "occidere" qui signifie tomber, et non s'éclipser, disparaître comme le verbe "ghariba" dont dérive "maghrib".

Mais on constatera que les termes "orient" et "occident" dérivent de participes présents qui sont au départ des "qualificatifs" du soleil (soleil levant et soleil couchant). Par métonymie ces attributs désignèrent les lieux ou les régions où la chose était symboliquement censée se produire (le levant, le couchant).

Or les termes "machriq" et "maghrib" ne sont en rien des "qualificatifs" du soleil mais désignent directement le lieu même où, apparemment le soleil se lève et se couche. Comme ces "lieux" sont différents d'un jour à l'autre, et d'une position d'observation à une autre, cela explique qu'il soit question à certains endroits du Coran de deux "orients" et de deux "occidents" (Cf. Cor. **43**,38-**55**,17) qui correspondent à deux positions extrêmes du soleil pour un même lieu d'observation ou encore d'une pluralité d'"orients" et d'"occidents" (Cf. Cor. **7**,137, **37**,5, **70**,40) qui correspondent à la multiplicité des positions d'observation possible. Tabarî rappellera plus loin cette pluralité.

2. Comme par ailleurs, la position de l'observateur peut changer, il est facile de conclure que tout endroit de la terre peut être un "machriq" et un "maghrib". Bien entendu, ce verset

constitue une base d'interprétation plus profonde du symbolisme des réalités apparentes du monde terrestre.

3. Tabarî utilise ici le pluriel pour bien marquer que le singulier employé dans ce verset ne doit pas estomper la pluralité des "lieux du levant" et des "lieux du couchant".

4. C'est-à-dire de l'orientation vers la Kaaba, Maison sacrée reconstruite par Abraham (et son fils Ismaîl) en un lieu que Dieu lui avait indiqué. De ce point de vue, ce passage annonce déjà les versets (**2**,124) et suivants.

5. Voir com. (**2**,144)1.

6. Cor. **2**,142, voir com. (**2**,142)3.

7. Cette période d'orientation universelle correspond au début de la Révélation, à l'époque de la réaffirmation des Principes les plus universels de la Tradition primordiale, et de reformulation des actes rituels qui, par analogie, sont encore caractérisés par le plus grand dépouillement possible avec le moins de déterminations particulières. Par la suite, au fur et à mesure que la Révélation se complètera, et qu'elle passera du domaine purement principiel aux domaines plus particuliers et plus spécifiques, les actes rituels prendront une forme déterminée de plus en plus précise. Ce processus est donc, dans l'ordre historique, l'analogie du passage de la Tradition universelle de Soumission au Principe (islâm, dans un sens absolu totalisant tous les modes de soumission à la Vérité, Cf. Cor. **3**,19) à la tradition spécifique de soumission à Dieu selon la voie proprement muhammadienne.

8. Que le lecteur ne s'étonne pas que l'abrogation de l'orientation vers Jérusalem et l'abrogation de l'orientation universelle dont il est question ici soient formulées en termes presque identiques. Il ne s'agit pas du même passage mais de deux passages différents quoique semblables : d'une part, **4**,149 et 150 qui peuvent être considérés comme se rapportant plus spécialement à l'abrogation de l'orientation universelle et l'obligation de s'orienter vers la Kaaba ; d'autre part, **2**,149 qui concerne l'abrogation de l'obligation temporaire vers Jérusalem et l'obligation, à nouveau, de s'orienter vers la Kaaba. (On remarquera qu'il ne reste plus que des traces allusives à l'obligation qui avait été faite aux croyants de s'orienter vers Jérusalem, et que la formulation proprement dite de cette obligation a disparu : ceci se comprend dans la mesure où ce statut ne pouvait avoir qu'un caractère provisoire lié à certaines circonstances très particulières de l'histoire de la communauté. Bien entendu, c'est le statut d'obligation de cette orientation à l'égard des musulmans, qui est abrogé et non pas la valeur essentielle de cette orientation comme telle, qui reste en principe aussi immuable que la vérité).

9. Toutefois cette interprétation sous la forme énoncée jusqu'ici par Tabarî, présente une difficulté majeure : comment un verset situé dans une sourate médinoise peut-il comporter la formulation d'un statut qui a été abrogé bien avant l'émigration. Il n'est pas possible d'aborder ici les explications permettant de résoudre cette apparente contradiction. Toutefois, certaines indications données plus loin par Tabarî, permettent d'entrevoir un aspect de la solution : ce verset a en fait un caractère général et il n'est ni abrogeant ni abrogé, et il ne comporte pas la formulation d'une obligation. Il comporte l'énonciation d'une **vérité de principes** et en tant que tel, il est susceptible d'être **mis en rapport** avec différents événements précis qui ont été, avant ou après sa révélation, comme la cristallisation de certaines difficultés spirituelles pour lesquelles la compréhension et la mise en œuvre de cette vérité apportaient la solution adéquate.

10. Il peut s'agir ici du retour du Pèlerinage d'adieu.

11. Ces simples mouvements de la tête marquent les différentes phases de la prière.

12. Le Najâchî (ou Négus) était le roi d'Abyssinie (ancien nom de l'Éthiopie). Les circonstances qui amenèrent le Prophète à entrer en rapport avec ce roi sont les suivantes :

« Le Prophète à la vue des supplices endurés par ses disciples qu'il se trouvait dans l'impossibilité de protéger, fut accablé d'une intense tristesse. Le courage des martyrs lui prouvait combien profondément les racines de la Foi s'étaient implantées dans leurs cœurs, mais il jugea que de tels sacrifices devaient être évités. Aussi conseilla-t-il à tous les faibles, et même à ceux qui n'étaient pas retenus à Mekka par d'impérieuses nécessités, d'émigrer en Abyssinie, pays habité par des

Chrétiens, dont le chef, le Nedjachi (Négus) était réputé pour sa tolérance et sa justice. » ("La Vie de Muhammad", p. 81 et svts. Éd. Les H. Cl.). Ce fut la première émigration, en 615 après J.-C., sept ans avant l'Émigration à Médine.

13. Le terme "qibla" désigne l'"orientation rituelle" et il est théoriquement applicable à toute orientation rituelle quelle qu'elle soit. En pratique, dans les textes, lorsqu'aucune précision ne vient spécifier, il s'agit le plus souvent de l'orientation vers la Mekke. La précision qui est donnée ici entre crochets n'est donc pas garantie car il se peut qu'il s'agisse ici d'une autre orientation rituelle puisque le Najâchî était chrétien. Toutefois, le contexte et certaines indications laissent supposer qu'il s'agit de l'orientation vers la Mekke.

14. Normalement cette prière n'est faite que sur un membre de la communauté des musulmans. Le Najâchî étant chrétien, les Compagnons pouvaient s'étonner à juste titre que le Prophète leur demandât une telle chose. Il semble qu'il faille voir là un exemple précis de prise en considération de l'"islâm" entendu dans son sens universel de "soumission à Dieu". Si le Najâchî n'était pas "musulman (muslim = soumis) selon la forme proprement muhammadienne de soumission il n'en était pas moins "soumis" à Dieu, selon la forme chrétienne comprise comme il convient et les principes essentiels de sa "soumission" ne pouvaient pas contredire les principes essentiels de la "soumission" des musulmans puisque ces principes sont en réalité identiques et sont ceux-là mêmes qui définissent la Religion primordiale et orthodoxe d'Abrahâm dont il sera d'ailleurs question plus loin dans les versets de transition 124 à 141 ; Tabarî dira nettement que l'orientation de cette "Religion première" est l'orientation vers la reconnaissance de l'Unicité de Dieu (tawhîd). Cet aspect universel est d'ailleurs confirmé par ce verset sous plusieurs rapports doctrinaux et historiques.

De ceci il faudrait conclure que Judaïsme, Christianisme et Islâm (dans son sens spécifique) sont autant de formes particulières de l'Islâm (dans son sens absolu), bien que ce soit la tradition islamique qui affirme le plus explicitement cette universalité. Ceci est affirmé catégoriquement dans le verset **2**,61 : « En vérité, ceux qui croient, les Juifs, les Chrétiens, ... ». Envisagé ainsi la question de la prière des morts faite par les musulmans pour le Najâchî prend une toute autre portée que celle d'une simple question d'ordre juridique.

15. Voir aussi Cor. **5**,82 à 85.

16. Il ne faut jamais perdre de vue que le terme "Allâh" auquel nous faisons correspondre le terme "Dieu", implique toujours la présence de tous les autres Noms divins ; le Nom "Allâh" doit être conçu, non pas avec les significations restrictives données trop souvent au nom "Dieu" en français (significations qui correspondent dans l'ensemble au seul nom divin "Seigneur") mais avec les significations, rationnellement "indéfinissables", de Réalité suprême et Une, de Vérité totale (Haqq) hors de quoi il n'y a strictement rien. Les termes d'adoration et de dévotion devront être conçus en conséquence, soit en mode théologique, soit en mode métaphysique, soit tous ces modes réunis ; il devra en être de même de tous les autres Noms divins dont la signification première ou immédiate constitue plus un support d'intellection et une désignation de réalités analogues d'ordre universel et divin qu'une "définition" comme telle, qui aurait un caractère "fini" et restrictif.

17. Rappelons que le Vouloir divin correspond à la Possibilité universelle elle-même ; la conformité des êtres à la Volonté divine est la conformité à leur Norme essentielle, c'est-à-dire, à leur raison d'être véritable dans l'état humain leur permettant de réaliser les possibilités essentielles de cet état.

18. D'après les données traditionnelles citées par Tabarî ce verset peut donc être mis en rapport avec plusieurs événements :

— la possibilité d'adopter une orientation non spécifique au début de l'Islâm (jusqu'à l'institution de l'orientation vers la Kaaba) ;

— la réaffirmation de cette possibilité lors de l'émigration à Médine, permettant aux musulmans arrivés dans cette ville d'adopter l'orientation des Juifs qui y résidaient ;

— le retour à l'orientation vers la Kaaba ; le verset rappelle alors aux Juifs qui s'étonnaient de voir les musulmans délaisser l'orientation vers Jérusalem que, en définitive, Dieu “est” du côté vers lequel on se tourne, l'Orient et l'Occident Lui appartenant souverainement. La situation de ce verset leur rappelle de plus qu'eux-mêmes auraient dû se souvenir de cette vérité lorsque leurs oratoires furent détruits de même que les Chrétiens auraient dû s'en souvenir : non seulement, en les détruisant, ces derniers furent injustes à l'égard de la dignité de ces oratoires, mais de plus ils oubliaient que, dans le fond, cette destruction ne sert à rien, puisque de toute façon « où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh, et en vérité Allâh est Tout-Embrassant et Très Savant ».

⁂

وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ بَل لَّهُۥ
مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴿١١٦﴾

« (⇥) et qui disent : “Allâh a pris un fils”. Gloire à Lui ! (2,116)
Par contre, ce qui est dans les Cieux et sur la terre Lui appartient ! Tous [toutes les créatures] Lui sont obéissants ».

“wa qâlû _ttakhadha _llâhu waladan/subh̲âna_hu/bal.
la_hu mâ fî _s_samâwâti wa _l_ard̲i/kullun la_hu qânitûna”.

Tabarî va montrer que ce verset fait directement suite au verset (**2**,114), le verset (**2**,115) constituant en quelque sorte, du point de vue structurel, une intercalaire rappelant aux Juifs et à l'ensemble des Croyants l'attitude essentielle qu'il convient de ne pas perdre dans des circonstances semblables à celles auxquelles le verset **2**,114 fait allusion.

(**2**,116)1. « (⇥) *et qui disent* “ *Allâh a pris un fils*”. *Gloire à Lui !* ». Le verbe “qâlû” (ils disent) est apposé à la proposition “wa saʿâ fî kharâbi_hâ” (et qui entreprend de les détruire) ; son sujet est : “**ceux qui** empêchent que, dans les lieux d'adoration d'Allâh, Son Nom soit invoqué et **qui** entreprennent de les détruire”[1].

Le sens est donc le suivant : Qui est plus injuste que ceux qui [d'une part] empêchent que dans les oratoires de Dieu Son Nom soit invoqué, qui [de plus] entreprennent de les détruire et qui [d'autre part] disent que Dieu a pris un fils.

Il s'agit donc ici des Chrétiens qui prétendent que Jésus (Issâ) est le fils de Dieu[2]. Par les termes « Gloire à Lui » (Subh̲âna_Hu). Dieu affirme ensuite qu'Il est trop Transcendant et trop Sublime pour avoir un fils (walad). Ce disant, Il révèle le caractère mensonger et nie ce qu'ils prétendent Lui forger comme descendance.

(**2**,116)2. “*bal la_Hu mâ fi_s_samâwâti wa_l_ard̲*”.

Il déclare que « par contre, ce qui est dans les Cieux et sur la terre Lui appartient » en tant que Royaume et Création. Or comment le Messie, fils de Mariam, pourrait-il être son fils engendré (walad) alors qu'il lui est impossible de ne pas être en un lieu des Cieux ou de la terre et que Dieu possède la Royauté sur tout ce qui s'y trouve. Si le Messie était Son "fils" (ibnu_Hu), comme ils le prétendent, il ne serait pas comparable aux autres créatures et aux autres serviteurs qui sont dans les Cieux ou sur la terre et participent à la manifestation des Signes de Son Œuvre[3].

(2,116)3. "*kullun la_Hu qânitûn*" = « *Tous* [*toutes les créatures*] *Lui sont obéissants* ».

Les commentateurs ont des avis différents sur l'interprétation de ce passage suivant le sens qu'ils donnent au mot "qânit" (d'où "qânitûn" au pluriel).

3.1. ● Les uns donnent à ce mot le sens "d'obéissant" :

... Qatâda a dit : « Tous sont "qânitûn" à Son égard, c'est-à-dire : obéissants (muṯîʿûn) ».

... Mujâhid explique ainsi : « Tous Lui sont obéissants, et dans le cas de l'impie, son obéissance se traduit par le fait que son ombre se prosterne malgré lui »[4].

... Suddiyy explique ainsi : « Tous Lui seront obéissants au Jour de la Résurrection ».

● D'autres donnent à ce passage la signification suivante : tous **reconnaissent** leur état de servitude (ʿubudiyya) à Son égard et cette explication est fondée sur un propos de Akrama.

3.2. ● D'autres considèrent que le mot "qânit" est synonyme de "qâ'im" : qui est debout. Or en arabe, le "qunût" (nom d'action de même racine que "qânit") peut avoir plusieurs sens[5] :

— obéissance (ṯâʿa) ; — fait d'être debout, de se dresser (qiyâm) ;
— fait de s'écarter et de s'abstenir de quelque chose (kaff ʿan).

Le sens le plus exact du "qunût", dans ce passage, est celui d'obéissance et de reconnaissance de l'état de servitude à l'égard de Dieu.

3.3. [Conclusion de Tabarî] (...) D'ailleurs, même la forme corporelle des êtres témoigne [par sa perfection] des effets de l'Œuvre divine et de l'Unicité de Dieu, leur Producteur et leur Créateur.

Ainsi, après avoir affirmé que tout ce qui est dans les Cieux et la terre Lui appartient, Dieu déclare que toutes ces créatures, par leurs formes créaturielles elles-mêmes, sont la preuve qu'Il est leur Seigneur et Créateur, leur Producteur et Artisan et, même si quelques-unes d'entre elles nient cette vérité, leur langue elle-même n'en est pas moins soumise à Lui car [par sa nature créaturielle même] elle témoigne des effets que l'Œuvre divine a laissés en elle[6].

Certains qui avaient une connaissance étroite, ont prétendu restreindre le sens de ce passage en affirmant qu'il se rapportait spécialement aux gens obéissants à Dieu [dans le sens d'une obéissance particulière conformément à une forme traditionnelle particulière] et ont rejeté la portée universelle de ce verset [qui concerne l'obéissance universelle et essentielle de tous les êtres à Dieu de gré ou de force].

Or il n'est pas permis de prétendre réduire la portée d'un verset à un aspect particulier ou spécial alors que ce verset, par son sens obvie, présente une portée générale ou universelle, à moins que l'on puisse apporter une preuve irréfutable dont il faudra nécessairement tenir compte.

NOTES DU COMMENTAIRE (**2**,116)

1. Voir ci-dessus (**2**,114)3.2. Rappelons que Tabarî a montré que le singulier utilisé au début du verset 114 avait en réalité la signification d'un pluriel. (Ce qui est d'ailleurs aussi le cas en français : le pronom indéterminé "celui qui" recouvre en fait un pluriel). À cet endroit, Tabarî reprend les termes de ce verset 114 en explicitant ce pluriel.

2. En arabe le terme "fils" peut être rendu par **deux termes** totalement différents quant à leur signification étymologique, bien que ce ne soit que dans les textes d'une extrême rigueur terminologique que la différence soit nettement établie. L'un de ces termes est "walad" du verbe "walada" qui signifie engendrer, le père étant alors le "wâlid", celui qui engendre. Le Coran nie formellement que Jésus soit un "walad", car Dieu, Absolu et Unique, transcendant toutes conditions particulières, est trop Sublime pour engendrer ou être engendré et d'ailleurs la Création dans toute sa totalité est Son Œuvre. (Cf. Cor. **4**,171, **6**,101, **10**,68, **17**,111, **18**,4, **19**,35, **23**,91, **43**,81, etc...). Pour insister sur le caractère inadmissible de cette affirmation, elle est le plus souvent suivie de la formule : "Gloire à Lui", ou "Gloire à Dieu". L'autre terme est "ibn" qui correspond à la racine "'abana" mais qui est le plus souvent rattachée à la racine "banâ" qui signifie "bâtir", élever un édifice, fonder et parfois à la racine "'abana". La racine "banâ" comporte en outre quelques aspects synonymes de ceux de la racine "walada" (Il semble d'ailleurs que ces aspects soient secondaires et qu'ils se soient rajoutés du fait de l'emploi du mot "ibn" à la place du mot "walad"). Le terme "ibn" (fils) et son corrélatif "ab" (père) est sémantiquement fort complexe et possède des correspondants dans les autres langues sémitiques. Le passage de l'arabe au français provoque la même perte de significations et de nuances que celle qui a dû se produire lors du passage de l'araméen au grec, qui demeura la langue "vulgaire" de la version dite "Vulgate" de la Bible. Et il est un fait que les Chrétiens n'ont pas recherché ce que pouvaient vraiment signifier les différents termes sémantiques concernant la parenté et la filiation et ils se sont contentés des notions simples que leur propre langue mettait à leur disposition. Le terme "ibn", utilisé pour marquer le rapport de filiation formelle (ex. : Isâ ibn Mariam : Jésus fils de Marie) ou un rapport de filiation symbolique (ex. : ibn as_sabîl, litt. "le fils de la route" pour dire "le voyageur") est mentionné trois fois dans le Coran à propos de Jésus et accompagné de reproches d'une extrême sévérité à l'égard de ceux qui tiennent de tels propos, accusés de "dissimulation impie" de la vérité (**5**,17-**5**,69) ou de tenir des propos qu'ils ne comprennent pas (**9**,30).

Remarquons que le terme **nabiyy** (Prophète) et **nubuwwa** (Prophétie) sont rattachés :

— soit à la racine "**naba'a**" qui est la permutation littérale de "'abana" et qui signifie en premier "être haut, élevé, apparaître dans les hauteurs, aller de pays en pays" et aussi "annoncer une nouvelle, une information (naba')" ;

— soit plus sûrement à la racine "**nabâ**" qui est la permutation de "banâ" et qui signifie rebondir.

3. Ce qui est donc nié c'est que Dieu puisse avoir un "walad" (fils engendré) ou un "ibn" (lorsque ce mot est pris dans le sens de "walad") c'est-à-dire un être venant de Lui par une génération semblable à la génération des êtres générés (comme les humains), ce qui impliquerait que Dieu participe, ne fût-ce que sous un certain rapport, au monde de la génération et de la corruption. Or l'Universel (qui est l'un des sens possibles du nom divin Wâsiʿ, **Celui qui embrasse toute**

chose) et l'Infini (qui est l'un des sens possibles de nom divin 'Azim l'Immense) ne peut pas, étant ce qu'Il est, être soumis à une quelconque limitation ou condition particulière, car Il cesserait d'être ce qu'Il est, ce qui est **impossible** c'est-à-dire exclu de la Possibilité (ou du Vouloir divin) elle-même. Inversement, si un tel fils pouvait être, il faudrait, pour qu'il soit, qu'il fût totalement délivré et exempt de toute condition particulière d'existence, comme les conditions auxquelles sont nécessairement astreints les êtres célestes ou terrestres, et qu'il soit même "hors de la création". Mais si tel était son cas, il n'existerait plus à proprement parler et la seule affirmation possible qui subsiste de tout cela : "c'est qu'il n'y a pas de dieu en dehors de Dieu" et c'est à cette conclusion qu'aboutit le commentaire.

4. Cf. Cor. **13,**15 et **16,**48.

5. Il existe une invocation appelée "qunût" et qui est dite dans la Prière du matin après la récitation dite dans la deuxième "rakaʿa", lorsque l'orant est encore devout et avant qu'il ne s'incline. Voir aussi com. (**2,**238-239)2.

6. Ce commentaire met en évidence le lien de ce verset avec le verset suivant (**2,**117) qui est une confirmation et une explication des significations sous-jacentes dégagées dès à présent par Tabarî.

⁂

بَدِيعُ

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ

كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾

« Producteur des Cieux et de la terre ; lorsqu'Il décrète une chose il suffit qu'Il lui dise : "sois" et elle est ». (**2,**117)

"badîʿu _s_samâwâti wa _l_arḏi wa idhâ qaḏâ amran fa_inna_mâ yaqûlu la_hu kun fa_yakûnu".

(2,117)1. "*Badîʿu _s_samâwâti wa_l_arḏ*" = « *Producteur des Cieux et de la terre* »[1].

1.1. Explication du nom "Badîʿ".

> Pour la compréhension de la suite du commentaire : le terme "badîʿ" (de la racine simple "badaʿa") a la forme d'un adjectif de type "faʿîl". Or les adjectifs de ce type ont le plus souvent, soit un sens passif soit un sens intensif, mais ils peuvent encore en avoir d'autres. Tabarî va montrer que ce terme de type "faʿîl" correspond en fait à un participe actif de type "mufʿil" de la forme factitive de type afʿala.

Le sens du terme "badîʿ" est équivalent à celui de "mubdiʿ" qui est un terme de forme "mufʿil". Il s'agit donc, en fait, d'un "mufʿil" dont la forme a été remplacée par un "faʿîl", de même que la forme des termes "muʾlim" ou "musmiʿ" est remplacée respectivement par les formes “alîm” ou “samîʿ” [bien que le sens reste le même].

[Puisque le terme “badîʿ” est l'équivalent de “mubdîʿ”, les explications données pour ce dernier seront valables pour lui].

Le Nom “Mubdiʿ” a le sens de Créateur (Munchiʿ) Actualisateur, Innovateur (Muẖdith) dans le sens où personne n'a précédé Dieu pour créer ou actualiser quelque chose de semblable à ce qu'Il a produit[2].

(**2**,117)2. “*wa idhâ qaḏâ amran*” = « *lorsqu'Il décrète une chose* ».

Explication des termes : “qaḏâ amran” (traduits habituellement par : décréter ou décider une chose, arrêter une sentence).

Par les termes “idhâ qaḏâ amran”, Dieu — exalté soit-Il — veut dire : lorsqu'Il a parfait et achevé quelque chose ; la base de tout “qaḏâ'” est le fait d'accomplir à la perfection une chose (iẖkâm) et de la mener à son terme[3].

C'est pourquoi celui qui arbitre (ẖâkim) les affaires entre les gens est aussi appelé “qâḏî” car il **décide** (façala) du jugement entre les parties[4], tranche (qaṯaʿa) par son décret et conclut de ce fait le procès.

On utilise également le verbe “qaḏâ” en parlant d'un mort pour dire qu'il a terminé (qaḏâ) son existence ici-bas et qu'il s'en est séparé.

(**2**,117)3. “*innamâ yaqûlu la_hu kun*” = « *Il suffit qu'Il lui dise* : “*sois*” ».

Lorsque Dieu a parfait et achevé une chose, Il dit à cette chose “sois” et celle-ci est effectivement telle qu'Il lui a ordonné d'être et telle qu'Il l'a voulue.

3.1. [*Question*] Quelqu'un nous posera peut-être la question suivante : que signifie en réalité « lorsqu'Il décrète une chose, il suffit qu'Il lui dise : “sois” et elle est » et dans quel état (ẖâl) est la chose qu'Il décrète lorsqu'Il lui ordonne “sois”?[5]. Cette chose est-elle dans l'état de non-existence (ʿadam)[6]? Or cet état est impossible car on ne peut donner un ordre (amr) qu'à une chose qui reçoit cet ordre (ma'mûr), et si rien ne peut recevoir l'ordre en question, l'existence même de l'ordre est impossible ; de même que cette existence ne peut être, s'il n'y a personne pour donner cet ordre[7]. Ou bien est-ce à dire que Dieu ordonne à une chose “sois” alors que celle-ci est dans l'état d'existence? auquel cas il n'est pas possible de lui ordonner d'exister puisqu'elle existe déjà, car Il n'est pas possible de dire à un existant, “sois (kun) existant”, à moins que l'ordre qui lui est ainsi donné ait une autre signification qui ne concerne pas le passage à l'existence de la chose proprement dite [mais l'existenciation d'un certain aspect ou d'une certaine qualité particulière de cette chose].

Les interprètes ont eu des controverses sur cette question et nous allons présenter leurs différents avis et les arguments avancés par les tenants de chaque point de vue.

3.2. [*Réponses*]

● D'après certains, dans le passage “idhâ qaḏâ **amran**”, le terme “amr” désigne l'ordre ou la sentence divine[8]. Le verset signifie alors : lorsque Dieu décrète pour l'une de Ses créatures, un **ordre** [d'être selon telle ou telle modalité], il suffit qu'Il dise à cette créature "sois" [selon telle modalité] pour que l'ordre qu'Il a décrété à son sujet soit aussitôt exécuté et accompli comme dans le cas où Il ordonne à certains « soyez des singes abjects »[9] alors que les êtres qui reçoivent cet ordre sont déjà existants au moment même où cet ordre leur est donné. Ceux qui adoptent ce point de vue donnent à ce verset une portée particulière et non générale.

● D'autres considèrent que le sens obvie de ce verset est général et qu'il n'est permis à personne de lui donner une portée [purement] ésotérique sans un argument irréfutable. Ce sens est le suivant : Dieu est Savant au sujet de toute chose [susceptible d'être] existante, avant son existence (wujûd). Par conséquent, toutes les choses qui ne sont pas encore existantes (mawjûda) bien qu'elles **soient** (kâ'ina) déjà du fait de la Science que Dieu a de ces choses avant qu'elles ne soient effectivement comparables aux choses existantes (mawjûda), toutes ces choses "sont" (kâ'ina). Il est donc possible qu'Il dise à ces choses "soyez" (kûnî) en leur ordonnant ainsi de passer de l'état de non-existence (ʿadam) à l'état d'existence (wujûd) du fait qu'Il les avait déjà conçues [préalablement] en vue de cette existence et qu'Il avait la Science à leur sujet alors même qu'elles étaient encore dans l'état de non-existence[10].

● D'autres disent que Dieu révèle ici comment Il produit et existencie toute chose, sans qu'il y ait véritablement de parole proférée de Sa part. La parole divine existentiatrice "kun" (sois) serait ici une métaphore pour signifier qu'une chose est ipso facto dès que Dieu l'a décrétée, créée et produite. Par conséquent, pour eux, il y a simplement existence du créé (wujûd al_makhlûq) et contingence du décrété (ẖudûth al_maqḏî) et rien d'autre[11].

> Tabarî explique ensuite comment il est possible d'aboutir à ce point de vue car la langue arabe permet de dire que telle ou telle chose "parle", alors que cette parole attribuée à la chose est une pure métaphore pour exprimer un état. Il réfutera plus loin cet avis en rappelant qu'il n'est pas permis de réduire un passage coranique à un sens purement métaphorique sans preuve valable pour ce faire[12].

3.3. [*Avis de Tabarî sur cette question*].

Le commentaire qui nous semble le plus pertinent au sujet du passage « lorsqu'Il décrète une chose, il suffit qu'Il lui dise : "sois" et elle est » est de dire ceci : — d'une part, ce passage a une portée générale et concerne tout ce que Dieu décrète et crée, car le sens obvie du texte est général et il n'est pas permis d'interpréter un verset selon un sens caché en passant outre au sens obvie sans avoir pour cela, une preuve irréfutable, conformément à ce que nous avons démontré dans notre ouvrage "Kitâb al_bayân ʿan uçûl al_aẖkâm"[13] ; — d'autre part, lorsque Dieu veut existencier une chose par Sa Parole [existentiatrice] "kun", l'ordre qu'Il adresse à la chose, au moment même où Il la veut existante, ne précède pas l'existence de la chose pas plus qu'il ne la suit ; il n'est pas possible qu'une chose reçoive l'ordre d'exister en étant voulue existante sans qu'elle existe [ipso facto] effectivement et de même, il est impossible qu'une chose soit existante sans avoir reçu de fait l'ordre d'exister en étant voulue existante (...) En d'autres termes, l'instant où l'ordre d'exister est donné à la chose est l'instant même où la chose qui reçoit cet ordre existe dans l'existence[14].

(**2**,117)4. *Explication des termes "fa yakûn" = « et elle est ».*

Après ce qui a été expliqué, le commentaire le plus approprié est ici de dire que "fa_yakûn" est apposé[15] au verbe "yaqûl" (il dit) car le moment de la parole [existentiatrice] et celui de l'existence est unique.

Ceci est comparable au cas où l'on dit de quelqu'un : il revient à Dieu et il est bien guidé, ou encore : il est bien guidé et il revient à Dieu car quelqu'un ne peut pas revenir à Dieu sans être bien guidé et inversement, quelqu'un ne peut pas être bien guidé sans revenir à Dieu.

(**2**,117)5. *Commentaire structurel. Signification de l'ensemble de ce verset dans le contexte du verset précédent.*

Ils disent que Dieu a pris un fils ; Gloire à Lui, qui est trop transcendant pour avoir un fils. Au contraire, Il est le Maître qui possède les Cieux et la terre et tout ce qui s'y trouve, et toutes ces choses reconnaissent leur état de servitude totale à Son égard en constituant une preuve de Son Unicité [en tant qu'unique Seigneur des Créatures] Comment pourrait-Il avoir un fils alors qu'Il a produit les Cieux et la terre de rien [c'est-à-dire sans que ces choses aient une origine manifestée assignable]? De même qu'il a produit le Messie sans père (wâlid) par Sa Toute-Puissance[16] et Son Autorité pour laquelle rien de ce qu'Il veut n'est impossible, de même, lorsqu'Il décrète une chose et qu'Il veut (arâda) l'existencier, il suffit qu'Il lui dise "kun" (sois) et celle-ci est aussitôt existante comme Il l'a voulu [selon Sa Volonté normative, irâda] et comme Il l'a voulu [selon sa Volonté universelle, machî'a][17].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,117)

1. Le nom divin Badî' est mentionné deux fois dans le Coran, et chaque fois dans un contexte semblable : ici, verset **2**,117, et dans le verset **6**,101.

2. A propos de la création des Cieux et de leur ordonnancement voir com. **2**,29, tome I, p. 129.

3. On retrouve cette notion en français dans la terminologie juridique : par exemple : un arrêt de la Cour de Cassation et au figuré : les arrêts du destin.

4. "décider" selon son étymologie : de-caedere : dé-couper, trancher.

5. "Dans quel état" c'est-à-dire : dans quel état ontologique. En d'autres termes, quel est l'"être" de la chose au moment où Dieu lui ordonne d'être.

6. Le terme "'adam" est traduit habituellement par néant or le néant est ce qui n'est existant sous aucun rapport et à aucun degré. A cet endroit du commentaire, la traduction de ce mot par néant serait exacte mais nous lui préférons celle de "non-existence" car cette expression est susceptible de traduire les deux aspects diamétralement opposés du terme "'adam", encore que ces deux aspects soient rarement distingués de façon explicite dans les textes islamiques. Une chose peut être "non-existante" en tant que néant pur, c'est-à-dire pure impossibilité, qui n'existe même pas en tant que simple possibilité, ontologique ; mais, à vrai dire, une telle chose n'est même pas concevable réellement et dire qu'il s'agit de "quelque chose" est encore purement méta-

phorique. Ensuite une chose peut exister en tant que possibilité en puissance sans être encore actualisée ou réalisée en acte. Dans ce cas, la réalité essentielle et inaltérable de la chose "est" déjà dans le monde de la "Possibilité" bien qu'elle soit encore "non-existante" sous le rapport de sa manifestation. On dira dans ce cas que la chose est dans un état de "ʿadam" en insistant sur le fait que, du point de vue de l'existence manifestée, sa manifestation actuelle est encore rien, mais en sous-entendant que la réalité essentielle de la chose, qui est sa possibilité immuable telle que Dieu n'a jamais cessé de la connaître et de la vouloir, que cette possibilité "est" dans le Non-manifesté, c'est-à-dire le Mystère : al‿Ghayb.

7. En d'autres termes, l'ordre (amr) établit une relation entre deux termes, un ordonnant (âmir) et un "ordonné" (maʼmûr), plus exactement, l'ordre est cette relation elle-même et celle-ci disparaît dès que l'un des termes qui la constitue disparaît. Dans le contexte concerné ici, cela pose le problème ontologique suivant : une chose qui n'est pas, sous aucun rapport, ne peut recevoir aucun ordre, même pas celui d'être et une chose qui est n'a plus besoin de recevoir cet ordre puisqu'elle est déjà. La métaphysique apporterait immédiatement la solution de cette difficulté. Tabarî apportera une réponse de type théologique.

8. Dans ce cas, le terme "amr" est pris dans son sens fondamental, mais toutefois particulier, d'"ordre", alors que précédemment il était pris dans un sens général de "chose, affaire".

9. Cf. Cor. **2**,65.

10. Pour mieux comprendre le problème posé ici en termes arabes et coraniques, il peut être utile de rappeler ce qu'il faut entendre par les deux termes "exister" et "être" par lesquels nous traduisons, en fonction du contexte, les deux aspects du verbe "kâna" qui sont parfois différenciés dans les termes comme "kâʼin" (étant) et "mawjûd" (existant) que Tabarî utilise également. Sans entrer dans trop de détails, "exister" (du latin ex-sistere, de ex-stare : se tenir à l'extérieur) concerne ce qui n'a pas en soi-même sa raison suffisante d'être et qui se tient apparemment à l'"extérieur" du Principe comme c'est le cas de la Création qui en réalité n'est pas hors de Dieu ; c'est Dieu, dans Son universalité, qui ne saurait être limité et localisé dans Sa Création. La Création en tant que telle, existe, et c'est là son unique mode d'être, alors que Dieu **est**, et qu'Il intègre dans Son Être tous les modes d'être et en particulier l'existence. Dans Sa Science, toutes les possibilités susceptibles d'être existenciées sont déjà en tant que possibilités et leur "être" est la Science que Dieu en a.

11. C'est-à-dire qu'ils ne prennent pas en considération les aspects évoqués dans les avis précédents, à savoir la préexistence des réalités dans la Science divine.

12. On remarquera à cette occasion que Tabarî insiste sur la nécessité de fournir une preuve de validité pour fonder une interprétation qui, selon lui, est limitative ou restrictive, soit par littéralisme excessif, soit par "intériorisme" ou métaphorisme exclusiviste. Le propre du point de vue fondamental étant "d'embrasser" le plus de significations possibles, même si, en définitive, Tabarî exprime un choix préférentiel.

13. "Le Livre de l'explication des fondements des normes juridiques".

14. A la question posée, qui envisageait l'ordre d'exister donné à la chose et l'existence de celle-ci en mode de succession, Tabarî répond en adoptant le point de vue de la simultanéité qui exprime nécessairement un aspect plus profond puisqu'il correspond au point de vue de la permanente actualité de toute chose dans le Principe, pour lequel la Volonté en puissance et la Volonté en acte ne sauraient être différentes, car n'étant pas soumis à la condition limitative du temps, il ne saurait y avoir pour Lui d'avant ni d'après si ce n'est d'un point de vue purement logique. Plus précisément, et c'est ce point que Tabarî veut signaler incidemment, notre langage, et même le langage coranique qui est conforme "dans sa forme" aux règles d'un langage humain, est nécessairement contraint de traduire en termes de succession ce qui est, dans le principe, logiquement successif mais ontologiquement simultané, car les êtres auxquels le discours divin s'adresse sont, de par leur état, liés à la condition temporelle qui leur impose une compréhension "temporelle" des choses de cet ordre, à moins qu'il ne s'en délivre par une intuition véritable et immédiate. Mais en apportant une telle réponse, il faut reconnaître que Tabarî contourne

en fait les difficultés métaphysiques en se maintenant dans une formulation théologique générale ; or chaque aspect du langage divin a un sens et, dans ce cas, quel est le **sens** véritable de l'aspect successif de l'"être" de la chose, du décret et de l'ordre la concernant et enfin de son existence, étant entendu qu'il ne s'agit pas de succession temporelle?

15. Apposé ou plus exactement "joint" par la conjonction "fa" qui exprime ici la simultanéité rendue habituellement par la conjonction "et", tout en laissant percevoir l'aspect de succession logique.

16. Rappelons que la Toute-Puissance qui manifeste la Volonté divine (irâda) est une expression pour désigner la Possibilité de manifestation, Dieu ne pouvant vouloir que le Possible.

17. Les deux verbes "arâda" et "châ'a" signifient tous deux "vouloir" et correspondent à deux degrés d'universalité de la Volonté divine : "irâda" et "machî'a".

⁂

وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ
أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ
تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿١١٨﴾

« Ceux qui ne savent pas disent : "Pourquoi Allâh ne nous parlerait-Il pas ou un Signe ne nous viendrait-il pas [de Sa part]?" **(2,118)**

« De même, ceux qui étaient avant eux tinrent des propos semblables aux leurs. Leurs cœurs se ressemblent.
Nous venons de mettre en évidence les Signes pour des gens qui ont la certitude ».

"wa qâla _l_ladhîna lâ ya'lamûna law lâ yukallimu_nâ llâhu aw ta'tî_nâ âyatun/ka_dhâlika qâla _l_ladhîna min qabli_him mithla qawli_him/tachâbahat qulûbu_hum/qad bayyannâ _l_âyâti li_qawmin yûqinûna".

(2,118)1. *« Ceux qui ne savent pas disent : pourquoi Allâh ne nous parlerait-Il pas ou un signe ne nous viendrait-il pas ? »*

Les commentateurs ont des avis différents au sujet de ceux qui sont concernés par ce passage.

● Certains disent qu'il s'agit des Chrétiens et se réfèrent à des propos de Mujâhid (...)[1].

● D'autres disent qu'il s'agit des Juifs vivant au temps de l'Envoyé de Dieu et ils se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « [Un Juif de Médine] Râfiʿ ibn Ḫuraymila dit un jour à l'Envoyé :
— Si, comme tu le dis, tu es envoyé d'auprès d'Allâh, dis-Lui qu'Il nous parle en sorte que nous entendions Sa parole.
C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset : Ceux qui ne savent pas disent : "Pourquoi Allâh ne nous parlerait-Il pas..." ».

- D'autres enfin partagent l'avis de Qatâda, de Rabîʿ ibn Anas et de Suddiyy qui disent que ce sont les Arabes associateurs et impies qui sont ici en cause.

[Avis de Tabarî]. Le propos le plus pertinent et le plus valable est celui qui est tenu par ceux qui disent que ce sont les Chrétiens seuls qui sont concernés ici. Car, envisagé ainsi, le verset fait suite à ce que Dieu a énoncé à leur sujet (depuis le verset 114), et en particulier à leur prétention à vouloir Lui attribuer un fils. Dieu fait connaître ainsi leur égarement ; non seulement, ils forgent un mensonge[2] en affirmant de telles choses mais de plus, ils conçoivent de vains espoirs car, dans leur ignorance au sujet de Dieu et de leur situation à Son égard, eux qui en arrivent à devenir associateurs disent : pourquoi Dieu ne nous parlerait-Il pas comme Il le fit à Ses Envoyés et à Ses Prophètes et pourquoi un Signe de Sa part ne nous viendrait-il pas comme il leur en est parvenu. Or [selon la Justice divine qui veut que chaque chose soit à sa place], il ne convient pas que Dieu parle, si ce n'est à Ses Saints (Awliyâʾa-Hu) et il ne convient pas qu'Il accorde un Signe miraculeux en réponse à une prétention que quelqu'un pourrait avoir à cet égard, à moins qu'il ne s'agisse d'un être qui est en droit (muḥiqq) d'émettre une telle demande[3] et qui appelle les gens vers Dieu et vers Son "tawḥîd"[4].

Quant à celui qui prétend que ce verset concerne les Arabes, il ne peut avancer aucun propos valable pour étayer son avis[5], ni aucune preuve fondée sur une compréhension du sens immédiat du texte. Or celui qui avance une telle affirmation sans la moindre preuve de validité émet, quel qu'il soit, une prétention inadmissible.

(**2**,118)2. *« De même, ceux qui étaient avant eux tinrent des propos semblables aux leurs ».*

Les commentateurs ont des avis différents au sujet de ceux auxquels ce passage fait allusion :

- Certains se fondent sur l'avis de Mujâhid pour qui il s'agit des Juifs.
- D'autres se réfèrent à l'avis de Qatâda, de Rabîʿ et de Suddiyy qui considéraient qu'il s'agit ici des Juifs et des Chrétiens.

[Avis de Tabarî] Nous avons montré que le passage précédent concerne les Chrétiens et il est bien évident que la suite concerne les Juifs. Comme nous l'avions expliqué, ils avaient demandé à Moïse qu'il leur fasse voir leur Seigneur de façon visible et qu'il leur fasse entendre Sa Parole[6].

(**2**,118)3. *« Leurs cœurs se ressemblent ».*

... D'après Mujâhid, ce passage signifie que les cœurs des Chrétiens et des Juifs se ressemblent.

... D'après Qatâda et Rabîʿ il s'agit des cœurs des Arabes, des Chrétiens, des Juifs et même d'autres.

[Conclusion de Tabarî] Du fait que les Juifs et les Chrétiens ont eu des prétentions semblables et pareillement injustifiées, formulées en termes similaires, leurs cœurs se ressemblent, de même sous le rapport de leur attitude arrogante à l'égard de Dieu, de leur faible connaissance au sujet de Son Immensité et de leur audace envers Ses Prophètes et Ses Envoyés[7].

(2,118)4. *« Nous venons de mettre en évidence les Signes pour des gens qui ont la certitude ».*

Dieu — exalté soit-Il — veut dire : Nous venons de mettre en évidence les Indices (ʿalâmât) qui permettent de comprendre pourquoi Dieu s'irrita[8] contre les Juifs et transforma certains d'entre eux en singes et en porcs et pourquoi Il leur prépare un châtiment avilissant, ainsi que les "Indices" qui expliquent pourquoi Il a jeté l'opprobre sur les Chrétiens en ce bas-monde et leur a préparé dans l'Autre, l'avilissement et un châtiment douloureux[9], et enfin les "Signes" pour lesquels ceux qui ont soumis leur face à Dieu en agissant parfaitement sont destinés à devenir les Hôtes du Paradis[10]. Sachez donc les raisons pour lesquelles chaque communauté sera sanctionnée en fonction de ce qu'elle mérite.

Dieu a gratifié spécialement de ces enseignements les gens qui ont la certitude (al_qawm al_ladhîna yûqinûna), car ce sont des gens stables dans leurs affaires spirituelles et qui cherchent avec certitude et valablement la connaissance des réalités profondes des choses (ẖaqâʾiq al_achiâʾ)[11].

Dieu annonce donc qu'Il a montré clairement ces enseignements à ceux qui ont pour qualité celle qui vient d'être précisée, et ce, afin que le doute cesse et qu'ils sachent ce qu'il en est, car il n'est pas permis d'avoir le moindre doute sur ce que Dieu énonce[12].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,118)

1. Ni Mujâhid, ni Tabarî n'expliqueront à quelles circonstances historiques précises, ce verset fait allusion.

2. Voir ci-dessus com. **(2,116)**, note 2.

3. Le terme "muẖiqq", "celui qui est en droit de", est de la même racine que "ẖaqq" (droit, vérité) et évoque aussi, dans ce contexte, l'idée de quelqu'un qui est véridique et dont l'état est véritable.

4. Le terme tawẖîd étant très riche en significations, nous préférons ne pas le traduire ici pour ne pas restreindre sa portée ; tawẖîd peut signifier : l'unicité divine, la reconnaissance de cette unicité, sa réalisation, son affirmation verbale et même la doctrine scolastique de l'unicité de Dieu, de Ses Attributs et de Ses Actes.

5. Tabarî rejette donc la validité des propos de Qatâda et de Rabîʿ à cet endroit.

6. Cf. **2**,54 et 55, **2**,63, **7**,143.

7. On remarquera que les Juifs et les Chrétiens ne sont **jamais** condamnés ou même simplement critiqués en tant qu'ils sont juifs ou chrétiens, bien au contraire. S'ils sont pris à parti, c'est toujours pour certaines erreurs graves commises, ne fût-ce que par certains d'entre eux, au cours de leur histoire traditionnelle. Ce sont toujours ces erreurs qui sont visées en définitive

et non les communautés traditionnelles comme telles, même si au moment de leur révélation, certains versets s'adressaient directement à ceux qui représentaient ces communautés dans le milieu où cette révélation avait lieu. Dans la mesure, où ces erreurs peuvent être prises comme exemple type d'inconvenance ou d'égarement, et que des erreurs analogues sont toujours susceptibles de se produire ailleurs, leur évocation dans le Coran, en fonction des contextes et des circonstances, a en réalité une fonction d'exhortation permanente à l'égard de tout un chacun.

8. "âyat" (litt. : signe) est pris ici dans le sens d'indice, renseignement (ʿalâmât). La traduction littérale serait : Nous venons de montrer clairement les indices (ʿalâmât) à cause desquels Dieu s'irrita contre...

9. A propos des Juifs, Voir **2,65** et **66** (tome I, p. 196) et **7**,163 (tome III). A propos des Chrétiens, voir ci-dessus com. (**2**,114)4. et 5.

10. Cf. Cor. **2**,112 — Ces termes désignent tous ceux qui ont soumis leur face à Dieu et qui ont agi parfaitement et ils concernent, à l'évidence, les musulmans (en toute rigueur il s'agit du "soumis" véritable, qui soumet **vraiment** sa face et agit **vraiment** parfaitement), mais tous ceux qui, parmi les Chrétiens et les Juifs, n'ont pas participé ou partagé les erreurs pour lesquelles ces communautés sont ici stigmatisées et blâmées, tous ceux-là ne peuvent être exclus de la miséricorde divine rappelée à la fin de ce verset qui ne comporte d'ailleurs aucun terme limitatif, bien que sous le rapport structurel du passage, il est entouré de versets sévères à l'encontre des uns et des autres. Cette ambivalence semble montrer combien la situation spirituelle de ceux qui s'écartent de la Norme devient délicate sous certains rapports.

11. L'expression de Tabarî est volontairement ambiguë : il veut dire en premier lieu : les musulmans qui ont eu la certitude, etc... mais il veut également faire allusion à un sens plus universel de ce passage car il ne spécifie pas dans son commentaire qu'il ne s'agit ici que des musulmans au sens ordinaire de ce mot. Remarquons que le terme "qawm" (peuple, gens) peut donc faire allusion à tous ceux qui, dans leur communauté respective, se sont gardés des erreurs en restant dans la certitude au sujet de la Vérité une et immuable.

12. Remarquons que la particule "qad" suivie du verbe à l'accompli donne au passage "qad bayyannâ" un double aspect de proximité ou d'éloignement qui se traduirait soit par : « Nous venons de mettre en évidence... », soit par « et en fait Nous mîmes en évidence... ». L'aspect de proximité correspondrait à l'aspect structurel : proximité textuelle des versets dans lesquels Dieu a énoncé les Signes en question et, dans ce cas, le verset s'adresse directement aux musulmans. L'éloignement correspondrait à tous les autres aspects envisagés dans les notes et auxquels Tabarî fait allusion en donnant volontairement à son texte un caractère indéterminé. (Tabarî a d'ailleurs lui-même rappelé explicitement ces aspects à plus d'un endroit et nous en verrons encore de nombreux exemples).

⁂

إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ
ٱلْجَحِيمِ ١١٩

« Nous t'avons envoyé avec la Vérité comme Annonciateur et Avertisseur et tu ne seras pas interrogé au sujet des hôtes de la Géhenne ». (**2**,119)

"innâ arsalnâ_ka bi_l_h̲aqqi bachîran wa nadhîran wa
lâ tus′alu ʿan aç h̲âbi _l_jah̲îmi".

Ce passage et le commentaire afférant concerne en premier lieu le Prophète Muh̲ammad et la forme traditionnelle spécifique de l'Islâm en mode "muh̲ammadien", mais bien entendu, cet aspect particulier ne doit pas empêcher d'apercevoir que ceci peut également se rapporter à l'Islâm en tant que forme universelle de **soumission** à la Vérité ; dans ce cas, après transposition équivalente de tout le contexte, celui auquel s'adresse ici le discours divin est l'Envoyé dans sa réalité permanente et universelle, intégrant tous les cas particuliers d'Envoyés depuis Adam jusqu'à Muh̲ammad et qui a pris des noms et des visages différents suivant les peuples auxquels Dieu voulait s'adresser et les moments historiques où Dieu voulait faire connaître Sa Norme. De ce point de vue, tous les cas particuliers d'Envoyé ont pu être en leur temps, le "tu" auquel Dieu s'adresse dans ce verset.

Mais il faut rappeler que la transposition des versets comme celui-ci, du niveau de compréhension spécifiquement islamique (qui correspond à une interprétation générale et immédiate sur laquelle Tabarî met naturellement l'accent) au niveau d'une compréhension plus universelle (qui correspond inversement à une interprétation plus particulière par rapport à celles qui sont communément admises), un tel passage, disons-nous, s'il est en théorie facilement compréhensible et en soi logique, n'est pourtant valable, sous tous les rapports que s'il trouve son fondement dans le Coran lui-même et son commentaire. Le lecteur aura déjà eu bien des occasions et il en aura d'autres pour s'apercevoir combien il est fondé sur la base du Coran et la Tradition de chercher à comprendre la Parole divine avec toutes ses significations particulières et toute sa portée universelle.

(2,119)1. "*innâ arsalnâ_ka bi _l_h̲aqqi bachîran wa nadhîran*" = « *Nous t'avons envoyé avec la Vérité comme Annonciateur et Avertisseur* ».

Ce passage signifie : O Muh̲ammad, Nous t'avons envoyé vers les hommes avec l'Islâm [c'est-à-dire la Religion de soumission à la Vérité] qui est la seule religion que J'accepte de la part de quiconque [veut Me rendre un culte] et qui est la Vérité afin que tu annonces à ceux qui te suivent, t'obéissent et acceptent de ta part "ce vers quoi Je les ai appelés comme vérité"[1], la **bonne nouvelle** de la victoire [spirituelle] dans ce monde et de l'obtention de la récompense dans l'Autre [par l'accès aux états paradisiaques], accompagnée de Délices inépuisables ; Nous t'avons aussi envoyé afin que tu avertisses ceux qui te désobéissent, te sont hostiles et rejettent "ce vers quoi Je les ai appelés comme vérité", que tu les avertisses de l'opprobre et de l'humiliation en ce monde et du châtiment avilissant dans l'Autre [par la chute de l'être dans des états inférieurs][2].

(2,119)2. "*wa lâ tus′alu ʿan aç h̲âbi _l_jah̲îm*" = « *et tu ne seras pas interrogé au sujet des hôtes de la Géhenne* ».

Le passage "wa lâ tus′alu" = « tu ne seras pas interrogé », présente une autre lecture possible : “wa lâ tas'al” = « ne pose pas de question », retenue par certains lecteurs de Médine[3].

2.1. ● La plupart des lecteurs [dit Tabarî] adoptent la version “tus'alu” qui donne la signification suivante au verset : O Muhammad, Nous t’avons envoyé avec la Vérité pour annoncer la bonne nouvelle et pour avertir ; or tu as fait parvenir le message que tu avais pour mission de transmettre, car seul t’incombe de faire parvenir ce message et d’avertir[4], et **tu n'es pas responsable** (lasta mas'ûlan) de ceux qui ont nié et dissimulé la vérité que tu leur as apportée et qui seront les hôtes de la Géhenne.

2.2. ● Quant à ceux qui adoptent la lecture “tas'al” ils donnent au passage la signification suivante : Muhammad, Nous t’avons envoyé avec la Vérité... pour que tu avertisses et non pas pour que tu [Me] questionnes au sujet des hôtes de la Géhenne. Ceux qui adoptent cette lecture interprètent ce verset en fonction des propos suivants :

... Muhammad ibn Ka‘b a dit : « L’Envoyé d’Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — dit un jour [dans une demande qu’il adressait à Dieu] : “Si seulement je savais où sont mes parents ![5].

> C’est alors qu’Allâh fit descendre ce verset : “Nous t’avons envoyé avec la Vérité comme Annonciateur et Avertisseur. Ne pose pas de questions au sujet des hôtes de la Géhenne”. Jusqu’à sa mort, le Prophète n’évoqua plus ses parents [pour demander quel était leur état] »[6].

2.3. ● [Conclusion]. Pour moi [dit Tabarî], la lecture la plus pertinente est la première (tus'alu) pour la raison suivante : Après avoir relaté dans tout ce passage “les histoires de **certains peuples** parmi les Juifs et les Chrétiens”[7] en évoquant leur égarement et leur attitude de dissimulation impie à l’égard de Dieu et d’outrance à l’égard de Ses Prophètes, Dieu dit à Son Prophète : O Muhammad, Nous t’avons envoyé comme Annonciateur de la bonne nouvelle **pour ceux qui** croient en toi (âmana bi_ka)[8] et te suivent **parmi ceux dont** je viens de te relater certains aspects de leur histoire et **parmi ceux dont** je ne t’ai encore rien dit, et Nous t’avons envoyé comme Avertisseur à l’égard de ceux qui sont impies dissimulateurs à ton égard et qui te sont hostiles. Fais donc parvenir Mon message, et une fois que tu l’auras fait parvenir tu ne pourras plus être tenu pour responsable de tout de ce qu’auront pu faire les impies par la suite.

2.4. ● [Remarque brièvement résumée au sujet de l’autre lecture].

Quant à l’interprétation fondée sur la lecture “wa lâ tas'al” (et ne pose pas de question) d’une part, elle n’est pas garantie par des données sûres et irréfutables et, d’autre part, elle ne correspond pas au contexte de ce passage, car les versets qui entourent celui-ci concernent les Juifs et les Chrétiens et il est donc logique que ce verset se rapporte également à eux.

Quelqu’un supposera peut-être que le propos de Muhammad ibn Ka‘b est exact : or il est impossible que le Prophète ait pu douter de ce que les associateurs étaient voués à la Géhenne, et ces parents étaient associateurs. Ceci confirme que ce propos n'est pas valable, au cas où il a été transmis convenablement.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,119)

1. En d'autres termes, la Vérité unique sous la forme spécifique sous laquelle le Prophète la leur présente (Voir aussi com. (**2**,25)1., tome I, p. 119).

2. L'être n'ayant pas accompli dans ce monde ce à quoi il était destiné en réalisant les possibilités les plus élevées de l'état terrestre, en suivant la voie conforme au Vouloir divin se retrouve nécessairement dans un état douloureux d'échec et d'humiliation par rapport à ce qu'il aurait pu atteindre ; ce regret est mentionné dans le Coran en un passage pathétique (voir : **7**,**44** et **7**,**50** à 51 et aussi com. (**2**,23-24)5. et ses notes 3 et 5).

3. "tus′alu" est la 2$^{\text{eme}}$ pers. du singulier du passif inaccompli et "tas′al" la 2$^{\text{eme}}$ pers. du sing. de l'actif impératif du verbe "sa′ala" (interroger). De ce verbe dérive le participe passif "mas′ûl" que nous verrons plus loin et qui signifie littéralement "interrogé" mais est employé habituellement avec le sens de "responsable". (Voir aussi Cor. **6**,105 à 107).

4. Cf. Cor. **3**,20 et **5**,67 et 92 et **7**,62 et 68 ; ces deux dernières références concernent respectivement les Envoyés Noé (Nûh̲) et Hûd.

5. "layta chiʿrî ′ayna abawayyia". L'expression "layta chiʿri" est rendue par Kasimirski par les termes : plût à Dieu que j'eusse connu.

6. Si ce propos est admis (et Tabarî ne l'admettra pas), la précision ajoutée entre crochets est indispensable pour éviter que le lecteur ne conçoive de contradiction entre ce passage et d'autres versets (notamment **17**,24) où Dieu recommande à tous les croyants et au Prophète lui-même non pas de s'enquérir de l'état des parents mais de demander à Dieu qu'Il leur fasse miséricorde.

7. Traduction textuelle de : qaçça qiçaça aqwâmin min al_Yahûd wa_n_Naçâra. La suite est une traduction quasi littérale du commentaire.

8. C'est-à-dire, d'après le sens que Tabarî donne lui-même au mot "âmana" (traduit habituellement par "croire") : qui reconnaissent et affirment ta vérité, c'est-à-dire, la vérité de ta fonction prophétique.

*
* *

وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ
تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ
أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن
وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ١٢٠

Ni les Juifs ni les Chrétiens ne seront satisfaits de toi (**2**,120)
tant que tu ne suivras pas leur tradition. Dis : " [en vérité]

> c’est la Guidance d’Allâh qui est la Guidance” ; et si tu suis leurs desiderata après ce qui t’es parvenu comme science, tu n’auras plus [pour te garder] de Dieu, ni garant, ni soutien.
>
> “wa lan tarḏâ ʿan_ka _l_yahûdu wa lâ _n_naçâra ẖattâ tattabiʿa millata_hum/qul inna ẖudâ _llâhi huwa _l_hudâ/wa la_ini _ttabaʿta ahwâʿa_hum baʿda _l_ladhî jâ’a_ka mina _l_ʿilmi mâ la_ka mina _llâhi min waliyyin wa lâ naçîrin”.

L’importance du verset oblige ici à une traduction textuelle et quasi intégrale du commentaire de Tabarî.

(**2**,120)1. *« Ni les Juifs ni les Chrétiens ne seront satisfaits de toi tant que tu ne suivras pas leur tradition ».*

Dieu — que Sa Louange soit exaltée — veut dire : O Muẖammad, les Juifs et les Chrétiens [en tant qu’ils sont les uns et les autres plus attachés aux aspects particuliers de leur tradition respective qu’à leur orientation essentielle commune et en tant qu’ils prétendent les uns et les autres être les seuls à entrer au Paradis] ne seront jamais satisfaits de toi. Cesse donc de rechercher ce qui les satisfait ou s’accorde avec leur point de vue [particulier] et tourne-toi [uniquement] vers la recherche de la Satisfaction de Dieu en les appelant à la Vérité que Dieu te confia de transmettre[1] car ce vers quoi tu les appelleras ainsi sera la voie menant au rassemblement dans la vérité avec toi, conformément à la concorde (ulfa)[2] et à la “religio perennis” (dîn qayyim)[3].

[En dehors de cette voie du retour à l’essentiel] Tu n’auras aucun moyen pour les satisfaire en suivant leur tradition respective car la [forme spécifique] de la tradition juive n’est pas compatible avec la [forme spécifique] de la tradition chrétienne de sorte qu’il est impossible qu’une même personne puisse être en même temps de tradition juive et de tradition chrétienne (...). Or les Juifs et les Chrétiens ne pourront être tous ensemble satisfaits de toi qu’à condition que tu sois à la fois juif et chrétien ce qui sera toujours impossible car tu es une personne unique et deux religions [c’est-à-dire deux formes religieuses] incompatibles ne pourront jamais être réunies en toi au même moment.

Par conséquent, s’il n’est pas possible que tu puisses réunir en toi, au même moment, ces deux [formes traditionnelles différentes] il n’est de même pas possible que tu satisfasses simultanément chacune des parties. Puisqu’une telle chose est impossible, attache-toi à la Guidance [essentielle] de Dieu sur laquelle toutes les créatures ont la possibilité de s’accorder.

C’est pourquoi, ô Muẖammad, en réponse aux prétentions de chacune des parties qui prétend que nul n’entrera au Paradis s’il n’est juif ou chrétien, dis :

(**2**,120)2. *« [en vérité] c’est la Guidance d’Allâh qui est la Guidance ».*

C’est-à-dire : le Discours clair (Bayân) de Dieu est le Discours suffisant et le

Décret définitif qui tranche [la question] entre nous : revenez au **Livre** de Dieu et à Son Discours[4], Livre où Dieu a clairement exposé à Ses serviteurs [par le rappel clair de la Vérité une] ce en quoi ils avaient divergé[5], et ce **Livre est la Thora** que tous [Juifs et Chrétiens] reconnaissent comme provenant d'auprès de Dieu[6] et où Il vous révèle clairement lequel d'entre vous est dans la vérité et lequel est dans l'erreur, lequel est digne du Paradis et lequel est digne du Feu.

(**2**,120)3. *« et si tu suis leurs desiderata après ce qui t'es parvenu comme science tu n'auras plus [pour te garder] de Dieu, ni garant, ni soutien ».*

Dieu — que Sa Louange soit exaltée — veut dire : ô Muhammad, si tu te conformes aux désirs de ces Juifs ou de ces Chrétiens de te voir devenir juif ou chrétien après toute la science qui t'est parvenue au sujet de leur égarement et de leur dissimulation impie et après tout ce que Nous t'avons relaté à leur sujet dans cette sourate, tu n'auras plus, [pour te garder] de Dieu, ni de garant (waliyy) qui garantisse ton affaire et s'en charge, ni de soutien qui te préserve contre Lui et te protège du châtiment qu'Il ferait descendre sur toi.

Ce verset a donc été révélé parce que les Juifs et les Chrétiens appelaient le Prophète à leur tradition respective en prétendant les uns et les autres être les seuls à détenir la guidance à l'exclusion de ce que les autres traditions (sâ'ir al_milal) pouvaient détenir comme vérité. Dieu exhorte ainsi Son Prophète à se garder de n'en rien faire et lui enseigne l'argument décisif qui tranche entre eux au sujet de leurs prétentions respectives[7].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,120)

1. C'est-à-dire l'Islâm en tant que pure soumission au Principe, et qui est l'essentiel de toute tradition, et l'Islâm en tant qu'obéissance au Prophète car « celui qui obéit à l'Envoyé, obéit en fait à Dieu » (Cor. **4**,80) ce second aspect étant la mise en œuvre spécifique, également concevable en mode transposé, pour chaque tradition particulière.

2. Cette "ulfa" (concorde, compatibilité, "esprit de famille"...) est nécessairement sous-jacente du fait de l'unité essentielle des trois traditions abrahamiques. Le commentaire met, dès à présent, l'accent sur les aspects du texte coranique qui annonce "les versets de transition" (124 à 141) concernant Abrahâm puis, d'une part, Ismaïl et la Kaaba et, d'autre part, Isaac, Jacob (Israël) et ses douze fils.

3. Ad_dîn al_qayyim : "religio perennis". Ces termes sont mentionnés à quatre reprises dans le Coran. Dans la sourate "Yûsuf", Joseph, fils de Jacob, dit : « L'Autorité (suprême) n'est qu'à Allâh ; Il vous a ordonné de ne rien adorer sauf Lui ! Voilà la "religio perennis" (ad_dîn al_qayyim) ; mais la plupart des gens ne savent pas » (**12**,40).

4. On pourrait également comprendre : revenez au Livre de Dieu et à son explication, c'est-à-dire, l'exégèse du Livre, en l'occurrence celle de la Thora comme Tabarî va le préciser.

5. Allusion aux divergences antérieures à l'établissement de l'Alliance entre Dieu et Son peuple, divergences pouvant être envisagées à différents moments historiques et différents degrés d'universalité. Cf. Cor. **2**,213 : « Les hommes formaient [d'abord] une Communauté unique. Allâh envoya ensuite les Prophètes comme Annonciateurs et Avertisseurs [selon des langages spécifiques] et Il fit descendre avec eux le **Livre** [écrit] selon la Vérité [unique] pour qu'il arbitre entre les hommes au sujet de ce sur quoi ils avaient divergé... Par Sa science [qu'Il leur conféra] Allâh guida ceux qui croyaient vers la Vérité au sujet de laquelle [les autres] divergeaient... ».

6. Ce passage deviendra plus compréhensible et plus évident à la lecture du verset suivant et de son commentaire.

7. En d'autres termes, la Guidance n'est véritable ni parce qu'elle est juive ni parce qu'elle est chrétienne mais parce qu'elle vient de Dieu. La Guidance de Dieu est en soi, la Guidance que les traditions particulières (entre autres, juive et chrétienne) traduisent dans leur langage spécifique. Ceux qui suivent ces traditions sont d'autant plus dans la vérité qu'ils comprennent et touchent la vérité profonde de celle-ci, c'est-à-dire la Guidance par excellence, et qu'ils s'y conforment, ce qui donne toute sa portée à leur tradition particulière qui constitue pour eux leur guide propre.

*
* *

الَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ الْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ
تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ
هُمُ الْخَٰسِرُونَ (١٢١)

« Ceux auxquels Nous avons donné le Livre, qui le suivent vraiment comme il faut le suivre, ceux-là sont ceux qui croient [vraiment] en lui; quant à ceux qui sont impies à son égard, ceux-là ce sont les perdants ». (**2**,121)

"al_ladhîna âtaynâ_humu _l_kitâba yatlûna_hu h̲aqqa tilâwati_hi ûlâʼika yuʼminûna bi_hi/wa man yakfur bi_hi faʼulâʼika humu _l_khâsirûna".

(**2**,121)1. "*al_ladhîna âtaynâ_humu _l_Kitâb*" = *« Ceux auxquels Nous avons donné le Livre ».*

Les commentateurs ont des avis différents au sujet de ceux qui sont concernés par ce passage.

1.1. ● Certains disent qu'il s'agit de ceux qui reconnaissent et affirment la vérité de l'Envoyé (al_muʼminîn bi_r_Rasûl) et de ce qu'il a transmis ; ils se fondent sur l'avis de Qatâda pour qui il s'agit des Compagnons du Prophète.

1.2. ● D'autres disent qu'il s'agit des Savants (ʿulamâ) parmi les Fils d'Israël qui croient en Dieu et affirment la vérité de Ses Envoyés ; ils reconnaissent ainsi l'autorité de la Thora et mettent en œuvre l'ordre que Dieu y avait énoncé : suivre Muh̲ammad (Le Louangé), croire en lui et affirmer la vérité de ce qu'il transmettra de la part de Dieu. Cet avis est fondé sur le propos suivant :

... Ibn Zayd a dit, en commentant ce verset : « Ceux qui, parmi les Juifs, nient et dissimulent la vérité du Prophète — ... —, ceux-là sont les perdants ».

Ce propos [ajoute Tabarî] est plus pertinent que ce qu'a dit Qatâda car ni le verset qui précède ni celui qui suit ne se rapporte aux Compagnons. En effet, celui qui précède concerne les Gens des deux Livres, avec une allusion à la modification que certains d'entre eux ont apportée au Livre de Dieu, à l'interprétation erronée qu'ils en ont faite et aux prétentions qu'ils ont émises. Il n'y a donc là aucune mention des Compagnons du Prophète, mention qui aurait permis de considérer ce verset-ci comme une information (khabar) au sujet des Compagnons qui eussent dans ce cas été mentionnés auparavant en position de prédicat (mubtada')[1]. De même, comme le verset qui suit ne se rapporte pas plus aux Compagnons, il n'est pas possible de considérer que ce verset-ci est en position de prédicat par rapport à lui et qu'il inaugurerait un passage concernant les Compagnons alors que le verset précédent "clôturerait" dans ce cas le passage se rapportant aux Gens du Livre.

Si les choses sont ainsi, ce verset est en fait une information complémentaire (khabar) au sujet de ceux que Dieu mentionne dans le verset précédent[2] et le verset suivant et qui sont les Gens des deux Livres, la Thora et l'Évangile. L'interprétation de ce passage est alors la suivante : O Muhammad, ceux **auxquels Nous avons donné le Livre** que tu connais, à savoir la Thora, qui se sont conformés à ce qui y est énoncé et qui, de ce fait, ont affirmé que tu es véridique, ont cru en toi et en ce que tu as transmis de Ma part, ceux-là sont ceux qui suivent ce Livre [c'est-à-dire la Thora] comme il convient de le suivre[3].

[Remarque] Le mot "kitâb" (livre) est ici précédé de l'article car il est connu et défini du fait que le Prophète et ses Compagnons savaient de quel Livre il est ici question.

(**2**,121)2. *« qui le suivent vraiment comme il faut le suivre ».*

La suite du commentaire va porter sur le sens qu'il convient de retenir ici pour le verbe talâ (d'où yatlûna) et de son maçdar "tilâwa". La notion fondamentale exprimée par ce verbe est celle de "suivre" d'où découle une notion plus particulière celle de lire et plus spécialement encore celle de "lire en psalmodiant" et en réfléchissant sur le texte puisqu'une telle lecture consiste à suivre toutes les nuances phonétiques et toutes les significations[4]. De ce fait, une telle lecture psalmodiée a été appelée "tilâwa" et rapidement au cours des derniers siècles, c'est ce sens particulier qui a finalement prévalu dans la terminologie spécifiquement islamique au point d'estomper son sens fondamental.

Le verbe "talâ" lui-même a eu un sort plus heureux car il a pu conserver son sens originel et a continué d'être employé dans les contextes les plus divers avec le sens de suivre (tabiʿa) tout en étant employé aussi le cas échéant avec le sens de "lire, psalmodier" et dans la plupart des textes classiques, lorsque le complément de ce verbe désigne un livre ou un texte quelconque son sens ne fait aucun doute, et d'ailleurs on ne songerait même plus à lui rendre dans ce cas son sens fondamental.

Or dans ce verset, non seulement le complément du verbe "talâ" renvoie au mot "kitâb" (livre) mais de plus son maçdar confirmatif est "tilâwa", celui-là même qui fut utilisé plus tard pour désigner presque exclusivement la lecture psalmodiée. Il est donc compréhensible qu'un lecteur non averti des profondes modifications des aires sémantiques que la pensée islamique a apportées au vocabulaire arabe, ne pensent pas à rendre à ces termes leur sens fondamental, d'autant plus que le sens particulier de "talâ", celui de lire, est aussi admissible mais d'un certain point de vue également particulier.

Encore une fois, on constatera que, si la langue de la Révélation fut conforme à la langue utilisée par les Arabes de l'époque du Prophète, les significations de la Parole divine ne sauraient être circonscrites dans les limites qu'une utilisation spécifiquement islamique, à tendance terminologique, imposera inévitablement par la suite.

Les commentateurs sont partagés sur le sens de ce passage :

2.1. ● Certains lui donnent le sens suivant : « Qui suivent le Livre comme il faut le suivre » (yattabiʿûna_hu ẖaqqa _ttibâʿi_hi). Cet avis est fondé sur les propos suivants :

Tabarî cite à cet endroit 23 propos qui confirment cette interprétation. La plupart de ces propos sont une simple explication du passage par la paraphrase citée ci-dessus. Quelques-uns de ces propos apportent des précisions supplémentaires :

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « "yatlûna_hu ẖaqqa tilâwati_hi" c'est-à-dire : qui le suivent comme il faut le suivre ».

... Ibn Masʿûd, Atâ, Mujâhid le commentent dans les mêmes termes.

... Ibn Abbâs a dit également « qui considèrent licite ce qui y est déclaré licite et illicite ce qui y est déclaré illicite et qui ne l'altèrent pas ».

... Ibn Masʿûd a dit de même et ajoute : « qui le lisent comme Allâh l'a révélé sans en rien interpréter autrement qu'il ne convient de l'interpréter »[5].

... Mujâhid a dit aussi : « qui le mettent en œuvre comme il convient de le faire ».

Enfin Qays ibn Saʿd et Akrama confirment que le verbe "talâ" a ici le sens de "suivre" en se référant à un autre passage coranique où ce verbe est employé sans qu'il soit possible de douter de sa signification.

... Qays ibn Saʿd a dit à quelqu'un qui l'interrogeait sur ce passage : « N'as-tu pas vu qu'Allâh a dit : "et la lune lorsqu'elle le suit (talâ)" c'est-à-dire lorsqu'elle suit (tabiʿa) "le soleil" ». (Cf. Cor. **91**,2).

2.2. ● D'autres donnent à ce passage le sens suivant : « qui le lisent (yaqraʿûna) comme il faut le lire »[6].

2.3. L'avis le plus pertinent est celui qui donne à ce passage le sens de "yattabiʿûna_hu ẖaqqa _ttibâʿi_hi" [c'est-à-dire : qui le suivent comme il faut le suivre] et la preuve en est que la plupart des commentateurs sont d'accord sur cette interprétation.

[Conclusion de Tabarî] Compte tenu de cette interprétation le sens de l'ensemble du passage est le suivant : ceux des Gens de la Thora auxquels Nous avons donné le Livre, et qui croient en toi, ô Muẖammad, et en ce que tu leur as apporté de Ma part comme vérité, ce sont ceux qui **suivent** le Livre que **J'ai** révélé à Mon Envoyé

Moïse — que Dieu lui accorde Ses Grâces — et qui, par conséquent, ont foi en ce Livre et reconnaissent ce qui s'y trouve mentionné à ton sujet : tes caractéristiques, tes qualités et le fait que tu es Mon Envoyé ; à ceux-là il incombe de M'obéir en ayant foi en toi [c'est-à-dire en reconnaissant et en affirmant la vérité de ta fonction], en déclarant véridique ce que tu leur as transmis de Ma part et en agissant conformément à ce que Je leur ai déclaré licite dans leur Livre et en s'abstenant de ce que J'y ai déclaré illicite pour eux ; ceux qui sont dans ce cas n'ont pas altéré leur Livre, n'en ont rien déplacé ni substitué et le gardent tel que Je l'ai fait descendre sur eux, avec le commentaire [adéquat] et rien d'autre.

[Remarque au sujet des termes] "h̲aqqa tilâwati_hi".

> La traduction littérale de ces termes, compte tenu du sens à donner au mot "tilâwa" maçdar de "talâ" serait : selon l'action véritable de le suivre. Tabarî aborde ici les avis des grammairiens sur une telle expression pour mieux en faire apparaître certaines nuances. Nous ne retiendrons que l'essentiel.

Ces termes viennent insister sur la façon dont les gens qui croient vraiment en la Thora la suivent et s'y attachent.

Le plus pertinent est de considérer que cette expression est un éloge de l'excellente manière dont ils suivent leur Livre et elle équivaut en quelque sorte à : qui le suivent — et de quelle façon excellente ils le suivent ! —

(**2**,121)3. *« ceux-là sont ceux qui croient* [*vraiment*] *en lui ».*

C'est-à-dire : ceux-là croient vraiment en ce Livre.

Dieu déclare ici que celui qui a vraiment foi en la Thora est celui qui suit [ou respecte] les statuts licites ou illicites qui y sont énoncés et qui met en pratique les obligations qui y sont imposées ; Dieu fait savoir ainsi que les véritables "Gens de la Thora" sont ceux qui ont effectivement les qualités qui viennent d'être énoncées [et qui sont mentionnées synthétiquement dans le texte coranique] et non pas ceux qui altèrent le texte, substituent son commentaire ou modifient les normes (sunan) qui y sont formulées, ni ceux qui délaissent ce que Dieu leur a imposé [comme œuvres en vue du succès spirituel].

Dieu décrit ainsi ceux qui suivent la Thora et fait leur éloge en ces termes car suivre la Thora c'est suivre le Louangé (Muh̲ammad), Prophète de Dieu — qu'Il lui accorde Ses Grâces et Sa Paix — et c'est le reconnaître comme véridique puisque la Thora leur ordonne cela et leur dit, de la part de Dieu, ce qu'il en est de sa fonction prophétique et de l'obligation de lui obéir, faite à toutes les créatures de Dieu parmi les Fils d'Adam ; nier la vérité du Louangé (Muh̲ammad) c'est nier la Thora.

Dieu déclare donc ici que ceux qui suivent [vraiment] la Thora sont ceux qui [nécessairement] croient en Muh̲ammad — sur lui les Grâces et la Paix — et qui mettent [ainsi] la Thora en œuvre[7].

... Ibn Zayd a dit : « Les termes "ceux-là croient en lui" désignent ceux qui, des Fils d'Israël, croient en l'Envoyé d'Allâh — ... — et en la Thora ; quant à celui qui nie et dissimule la vérité de Muhammad — ... — celui-là nie et dissimule la vérité de la Thora et il est perdant ».

(**2**,121)4. “*wa man yakfur bi_hi fa_ulâ'ika humu _l_khâsirûn*” = « *quant à ceux qui sont impies à son égard, ceux-là sont les perdants* ».

Ceci signifie : ceux qui sont impies à l'égard du Livre [c'est-à-dire qui en nient et dissimulent la vérité][8] nient ce qu'il contient au sujet des obligations imposées par Dieu et de la reconnaissance de la fonction prophétique de Muhammad — ... — et ils en modifient l'interprétation [véritable], ceux-là sont ceux qui perdent le profit de leur science et de leurs œuvres, qui enlèvent à leur propre âme les bénéfices [qu'elles auraient été en droit d'attendre, grâce à la science acquise et aux œuvres accomplies] de la miséricorde de Dieu et qui acquièrent en contrepartie [les effets de] son irritation et de sa colère.

En commentaire de la fin de ce verset « et ceux qui sont impies à son égard ceux-là ce sont les perdants »,

... Ibn Zayd a dit : « ceux des Juifs qui sont impies à l'égard du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — ceux-là sont les perdants »[9].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,121)

1. Litt. : information. Dans la terminologie grammaticale le “khabar” est l'attribut venant en réponse d'un prédicat appelé “mubtada'”. Tout “mubtada'” doit être suivi d'un “khabar” qui peut être éventuellement sous-entendu. Parfois l'ordre du prédicat et de son attribut est inversé.

2. Plus précisément il s'agit d'une “information complémentaire” au sujet de l'ensemble des deux communautés traditionnelles **dont certains** viennent d'être mentionnés dans le verset précédent en termes défavorables et négatifs et dont d'autres sont mentionnés dans ce verset en termes favorables et positifs.

3. C'est-à-dire : suivent la Thora en l'accomplissant du fait qu'ils suivent le Prophète qui y est annoncé. Cette partie du commentaire annonce le commentaire de la suite du verset qui en sera une confirmation.

4. Ce sens a été celui qu'il convenait de retenir lors du commentaire du verset (**2**,44) où il était également question de la Thora et où Dahhâk expliquait le verbe “talâ” par “étudier” le livre, c'est-à-dire, le lire en suivant attentivement son sens. On remarquera que ni dans le verset (**2**,44) ni dans celui-ci il ne s'agit d'une simple lecture formelle et en quelque sorte superficielle qui ne consisterait qu'à respecter les règles de la psalmodie. D'ailleurs, comment une simple lecture qui ne serait correcte que du seul point de vue technique pourrait-elle être un critère de foi, alors qu'il y a bien des gens qui sont profondément croyants, malgré les difficultés qu'ils peuvent rencontrer à réciter le Livre selon les règles de la psalmodie correcte?

5. On voit que pour Ibn Masʿûd, ce passage est à comprendre selon toutes les significations particulières du verbe “talâ” qui, dans ce contexte, peuvent découler de son sens fondamental : “suivre” le Livre c'est tout à la fois le comprendre selon une juste compréhension, le lire selon une lecture techniquement exacte et la mettre en œuvre selon une mise en œuvre effective.

6. Tabarî ne dit rien de plus et ne cite aucun propos justifiant cette compréhension du passage.

7. Bien entendu, tout ceci peut être compris selon les deux niveaux de compréhension dont il a déjà été souvent question (voir tome I : com. (**2**,38)2., note 1, p. 161 ; (**2**,79), note 2, p. 208 ;

(**2**,101), p. 237). Toutefois, si le nom Muhammad (le Louangé, le Lieu de toutes les louanges) peut être compris à différents degrés d'universalité, il ne faudra jamais oublier que le sens manifeste du Coran et du commentaire de Tabarî concerne la personne du Prophète telle qu'elle **était manifestée** au moment de la Révélation ; de même que ce qui concerne de façon patente Moïse dans la Thora, tout en pouvant aussi concerner le Prophète dans sa réalité permanente et universelle, concerne d'abord le Prophète **tel qu'il apparut** aux Fils d'Israël en ce temps-là.

Le sens manifeste ne doit jamais être confondu avec un sens sous-jacent, quand bien même celui-ci donne à celui-là toute sa portée. Ainsi lorsque le Prophète Muhammad dit « j'étais déjà alors qu'Adam était encore entre la terre et l'eau » il s'agit ici de savoir exactement de qui il est question. Il faut ajouter, pour éviter les équivoques, que le Prophète Muhammad était, dans sa réalité manifestée, à l'époque de la Révélation du Coran, l'achèvement de la manifestation du Prophète dans sa réalité permanente, de même que le Coran lui-même était l'achèvement et la synthèse de toutes la Révélation ; de ce point de vue, il faut convenir que le sens patent rejoint le sens sous-jacent, et, connaître le Prophète Muhammad en son temps, c'était connaître le Prophète dont il était question dans les Livres sacrés antérieurs, ne pas le reconnaître comme tel équivalait donc à une infidélité à l'égard des Révélations antérieures où ils étaient mentionnés : « Ceux qui suivent l'Envoyé, le Prophète, l'Illettré, qu'ils trouvent inscrit (sic) chez eux dans la Thora et l'Évangile, qui leur ordonne le bien... ceux qui croient donc en lui... et suivent la Lumière qui a été descendue avec lui, ceux-là ce sont ceux qui ont le succès spirituel » (Cor. **7**,157).

Ceci ne doit pas remettre en cause la notion fondamentale d'"annonciation" du Prophète Muhammad par les textes antérieurs. On pensera en particulier à certains aspects du Messie annoncé dans l'Ancien Testament, ou du Paraclet tel qu'il est annoncé dans le Nouveau Testament : « Pourtant je vous dis la vérité : il vaut mieux pour vous que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; ... quand il viendra, il confondra le monde en matière de péché ... de justice et ... de jugement ... Quand il viendra, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité toute entière ; car il ne parlera pas de lui-même ; mais tout ce qu'il **entendra**, il le dira et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part... » (Saint Jean **16**,7 à 14.)

Le terme "Paraclet" signifie originellement "celui qu'on appelle au secours". Or c'est là le sens de deux d'entre les deux cents noms du Prophète : Ghawth et Ghiyâth (litt. : "Secours" et "Grand secours"). Par ailleurs, parmi ces deux cents noms figure aussi "Ruh al_Haqq" qui signifie exactement "Esprit de la Vérité", et "Bachîr" l'"Annonciateur".

8. Rappelons que le sens fondamental de "kafara" est : nier et dissimuler. Il s'agit ici de ceux qui nient et dissimulent la vérité qu'ils entrevoient mais qu'ils ne veulent pas admettre.

9. On remarquera ici comment Tabarî fait subtilement passer son commentaire d'une possibilité de compréhension à une autre et comment il met en évidence le double sens possible du pronom de rappel "hi" dans "wa man yakfur bi_hi" qui signifie "et ceux qui sont impies à **son égard**" : ceci veut dire que l'impiété à l'égard du Livre se traduit par l'impiété à l'égard du Prophète vivant parmi eux et en particulier à l'égard du Prophète Muhammad lorsque celui-ci est suscité, comme elle se traduisit par l'impiété à l'égard de Jésus lorsque celui-ci l'a été.

*
* *

يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ

أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٢٢ وَٱتَّقُواْ

يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ

* وَلَا تَنفَعُهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾

« O Fils d'Israël, souvenez-vous du bienfait que Je vous ai accordé et [souvenez-vous] que Je vous ai favorisé par rapport "aux mondes" ». (**2**,122)

"yâ_banî isrâʾîla _ḍhkurû niʿmatiya _l_latî anʿamtu ʿalay_kum wa annî fad̲d̲altu_kum ʿalâ _l_ʿâlamîna".

« Craignez un Jour, [celui] où aucune âme ne dispensera une autre âme de quoi que ce soit [du Jugement], où aucun équivalent ne sera accepté de sa part, où aucune intercession ne lui sera utile et où ils [les êtres rassemblés ce Jour-là] ne seront pas secourus ». (**2**,123)

"wa _ttaqû yawman lâ tajzî nafsun ʿan nafsin chayʾan wa lâ yuqbalu min_hâ ʿadlun wa lâ tanfaʿu_hâ chafâʿatun wa lâ hum yunçarûna".

Ces deux versets, comparables aux versets 47 et 48, ferment la période de cette sourate allant du verset 40 au verset 123, et concernent en particulier, directement et explicitement les Fils d'Israël, tout en comportant bien d'autres aspects et en étant susceptibles de s'adresser à bien d'autres destinataires. (Voir notes intercalaires, tome I, p. 162, 163 et 245).

Les versets 124 à 143 formeront une période de transition qui achèvera la première moitié de la sourate se rapportant plus spécialement aux bienfaits divins accordés à l'humanité dans son ensemble puis aux Fils d'Israël en particulier.

(**2**,122) *« O Fils d'Israel, souvenez-vous du bienfait que Je vous ai accordé et* [*souvenez-vous*] *que Je vous ai favorisé par rapport "aux mondes" ».*

Tabarî rappelle brièvement les bienfaits mentionnés précédemment et renvoie le lecteur aux commentaires des versets en question. (Voir **2**,40 et **2**,47 et suivants). Il rappelle toutefois que les "mondes" désignent **les ensembles de peuples** ayant vécu aux différentes époques concernées par les événements évoqués par Dieu.

Brefs extraits résumés. Ce verset est une exhortation que Dieu adresse aux Juifs qui côtoient le Prophète et ses Compagnons dans leur lieu d'émigration (Médine), et un rappel des bienfaits qu'Il leur avait accordés ; cette exhortation et ce rappel visent à obtenir leur assentiment à l'égard de Sa Religion et de Son Envoyé Muh̲ammad — que Dieu lui accorde Ses Grâces et Sa Paix —.

Pour le verset (**2**,123) voir com. (**2**,48), tome I, p. 174 et svt.

⁂

وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ
إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ
إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٢٤﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque son Seigneur éprouva Abraham par des “kalimât” qu’il accomplit parfaitement et qu’Il lui dit : (**2**,124)
— Je vais t’instituer “imâm” pour les hommes.
[Abraham lui] dit :
— Et de ma descendance?
[Allâh lui] répondit :
— Mon pacte ne sera pas pris par les injustes ».

“wa idhi _btalâ ibrâhîma rabbu_hu bi_kalimâtin fa_ _atamma_hunna/qâla innî jâʿilu_ka li _n_nâsi imâman/ qâla wa min dhurriyyatî/qâla lâ yanâlu ʿahdî _z_z̲âlimîna”.

Du point de vue purement structurel, deux possibilités de compréhension se présentent. Tabarî n’en retient qu’une seule fondée sur la continuité immédiate du texte, ou “continuité linéaire” de sa trame ; de ce point de vue, ce verset continue les deux versets précédents : « O Fils d’Israël, souvenez-vous des bienfaits que Je vous ai accordés ». (Voir début du commentaire du verset **2**,125). La particule “idh” a donc ici la même fonction que dans les versets 30, 49 et suivants, 83 et 93, etc., où les termes “souvenez-vous” étaient considérés comme sous-entendus après cette particule. De ce même point de vue, il n’y a aucune solution de continuité entre ce qui précède et ce qui suivra et la traduction suscrite a été établie en fonction de cet aspect.

Mais la structure du texte présente une continuité seconde ou une continuité par période selon la chaîne du texte (nous ne parlons ici que d’une seule trame et d’une seule chaîne correspondant aux degrés d’interprétation de Tabarî). En effet, la particule “idh” pourrait aussi être rapportée à ce qui suit car le verset pourrait être compris ainsi : « Lorsque son Seigneur éprouva Abraham par certains ordres et que celui-ci les eût accomplis, Dieu dit : “Je vais faire de toi un guide pour les hommes”... » (traduction D. Masson). Cette opinion montre que ce verset est relativement plus indépendant par rapport à ce qui précède et marque plus nettement le début d’une nouvelle partie du texte qui, d'une part, concerne plus directement les musulmans et qui, d'autre part, s'adresse plus spécialement aux Arabes mekkois.

Pour en revenir au point de vue structurel de Tabarî, si on envisage ce verset en fonction de l'ensemble des versets précédents, on peut considérer qu'il concerne encore les Fils d'Israël sous le rapport de l'Alliance conclue entre Dieu et Abraham et sa descendance. (Voir aussi Genèse 15 à 17). Mais alors que l'Alliance sinaïtique mentionnée précédemment concernait exclusivement les Fils d'Israël à partir de Moïse, l'Alliance à laquelle ce verset fait allusion a un caractère plus primordial et concerne tous les descendants d'Abraham à la fois ceux qui seront issus de son premier fils Ismaël et ceux qui le seront de son second fils Isaac. Cette Alliance fut revivifiée au cours des âges par les différents Envoyés en particulier Moïse à l'égard des Fils d'Israël (et dans une certaine mesure Jésus) et Muhammad à l'égard des Arabes, descendants d'Ismaël. La Parole divine "remonte" donc, en quelque sorte, le cours de l'histoire sacrée pour passer d'une tradition particulière (celle des Fils d'Israël) à une autre (l'Islâm dans le sens courant de ce terme) par l'intermédiaire de leur source commune antérieure à leur différenciation[1].

En conservant l'interprétation de la particule "idh" donnée par Tabarî, si on envisage ce verset par rapport à la suite, on pourrait même considérer que les rappels mentionnés dans ces versets (**2**,125 à **2**,131) et marqués par cette même particule, s'adressent aux Arabes, descendants d'Ismaël et, en particulier, les Mekkois car c'est de leur Cité et de l'Enceinte sacrée qu'il va être question par la suite. Dans ce cas, ces versets peuvent être considérés comme faisant suite aux premiers versets de la sourate (en particulier **2**,6 et **2**,7) envisagés selon le point de vue de Rabî' ibn Anas qui les rapportait au cas des impies dissimulateurs parmi les Arabes.

(**2**,124)1. "*wa idh _ibtalâ Ibrâhîma Rabbu_hu bi_kalimâtin fa_atamma_hunna*" = *« Et lorsque son Seigneur éprouva (ibtalâ) Abraham par des "kalimât" qu'il accomplit parfaitement ».*

Dieu éprouva Abraham par des obligations (farâ'id) qu'Il lui imposa ; c'est là le sens des "kalimât" (litt. : "paroles") qu'Il lui révéla et qu'Il lui ordonna de mettre en pratique[1bis].

Les commentateurs sont partagés au sujet de la nature de ces "kalimât" par lesquelles Dieu éprouva Son Prophète et Ami intime (Khalîl)[2].

Tabarî va mentionner à ce sujet trente propos différents regroupés selon huit avis qui sont autant de compréhensions possibles du terme "kalimât" correspondant aux différents aspects de l'"épreuve" que Dieu imposa à Abraham. Certains commentateurs envisagent d'abord ce terme dans son sens habituel et premier de "paroles" : dans ce cas, ce sont les paroles elles-mêmes qui constituent l'épreuve du fait qu'elles contiennent" un énoncé d'obligations à observer ou d'"épreuves" à venir. D'autres envisagent le terme "kalimât" comme désignant par métonymie les obligations ou les épreuves elles-mêmes. La coexistence et la concordance profonde de la pluralité de ces aspects seront soulignés par le fait que Tabarî cite plusieurs avis différents d'un même commentateur, en l'occurrence Ibn Abbâs.

1.1. ● Certains disent qu'il s'agit des "règles" [ou prescriptions] de la Soumission (Islâm) et qui sont au nombre de trente. Ils se réfèrent aux propos suivants :

...Ibn Abbâs a dit : « Nul ne fut jamais éprouvé par cette Religion (dîn)[3] et ne la mit parfaitement en œuvre, excepté Abraham qu'Allâh éprouva par des prescriptions qu'il accomplit parfaitement ».

Ibn Abbâs ajoute : « Allâh lui accorda l'Immunité[4] et dit "...et Abraham fut celui qui s'acquitta parfaitement" » (Cor. **53**,37).

Ibn Abbâs précise : « Dix de ces prescriptions sont mentionnées dans la sourate des Factions, dix dans celle de l'Immunité et dix dans celle des Croyants »[5].

Quelqu'un posa une question et Ibn Abbâs répondit : « En vérité cette Soumission (Islâm) comporte trente "parts" »[6].

Tabarî cite ensuite un propos semblable où Ibn Abbâs précise les passages coraniques où ces prescriptions sont mentionnées, sans toutefois citer intégralement ces versets. Le lecteur en trouvera le texte complet en note 5.

1.2. ● D'autres disent que ces prescriptions sont dix recommandations caractéristiques propres aux normes traditionnelles de l'Islâm (sunan al_islâm). Ils se réfèrent aux propos suivants :

...Ibn Abbâs a dit : « Allâh éprouva Abraham en lui prescrivant l'ablution dont cinq choses se rapportent à la tête et cinq au reste du corps. Les cinq choses se rapportant à la tête sont : la taille des moustaches, le rinçage de la bouche, l'aspiration de l'eau par le nez, l'utilisation du "siwâk"[7] et passer les mains sur la tête. Les cinq choses se rapportant au reste du corps sont : la coupe des ongles, le rasage du pubis, la circoncision, l'épilation des aisselles et le lavage des souillures après les besoins naturels »[8] (...).

1.3. ● Certains disent que ces prescriptions sont dix recommandations dont les unes concernent la purification du corps et les autres, les rites du pèlerinage. Ils se réfèrent aux propos suivants :

...Ibn Abbâs a dit : « Dans le verset "lorsque son Seigneur éprouva Abraham par des prescriptions et qu'il les accomplît parfaitement", six prescriptions se rapportent à l'homme lui-même et quatre aux rites du pèlerinage. Les six se rapportant à l'homme sont : le rasage du pubis, la circoncision, l'épilation des aisselles, la coupe des ongles, la taille des moustaches et la grande ablution (ghusl) le Vendredi. Les quatre concernant les rites du pèlerinage sont : la circumambulation, le septuple Parcours entre Çafâ et Marwa, la Lapidation des Stèles et le Reflux des pèlerins ».

1.4. ● D'autres disent que ces "kalimât" [prises cette fois dans le sens de "paroles"] sont, entre autres, les Paroles que Dieu adressa à Abraham [et mentionnées en partie dans la suite du verset] : Je ferai de toi l'"imâm" des hommes pour les rites du pèlerinage.

Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

> Pour une bonne compréhension des propos qui vont suivre, il est nécessaire d'avoir pris connaissance des versets **2**,125 à **2**,128. La traduction du passage commenté en par. 2. est établie ici en fonction de ces commentaires.

... Abû Çâlih a dit au sujet de ce passage : « Parmi ces paroles, il y a celle-ci : "Je ferai de toi l'"imâm" des hommes pour les rites du pèlerinage". Il y a aussi les versets concernant ces rites et le passage "Lorsque Abraham éleva la base de la Maison" » (Cor. **2**,127).

... Mujâhid et Akrama commentent ainsi ce passage : « Allâh dit à Abraham :

— Je vais t'éprouver par quelque chose. De quoi s'agit-il?
— Tu vas faire de moi l'"imâm" des gens.
— Oui !
— Et de ma descendance [qu'en sera-t-il]?
— Mon Pacte n'atteindra pas les injustes ! [lui répondit le Seigneur].
— Tu feras de la Maison un lieu de retour (mathâbatan) pour les hommes [dit encore Abraham].
— Oui !
— Et un lieu de sécurité (amnan).
— Oui !
— De nous deux Tu feras deux serviteurs soumis à Toi et de notre descendance, une communauté qui Te sera soumise.
— Oui !
— Tu nous feras voir nos rites et Tu reviendras vers nous.
— Oui !
— Tu feras de ce pays un pays sûr.
— Oui !
— Et aux gens de ce pays qui croient, Tu accorderas certains fruits.
— Oui ! » (...)

... Rabîʿ ibn Anas a dit que les "kalimât" étaient [les passages coraniques suivants] :

« Je vais t'instituer "imâm" pour les hommes »,
« Et [souvenez-vous] lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour » (**2**,125).
« Prenez la Station d'Abraham comme lieu de prière » (id.).
« Nous ordonnâmes à Abraham et Ismaël... » (**2**,125).
« Et lorsque Abraham éleva les bases de la Maison... » (**2**,127).

1.5. ● D'autres disent qu'il ne s'agit ici que des prescriptions relatives [uniquement] aux rites (manâsik) du pèlerinage et ils se fondent sur un propos d'Ibn Abbâs [qui commenta également ce passage d'après cette possibilité de compréhension], propos entendu par Tamîmi et Qatâda.

1.6. ●D'autres se réfèrent à un propos de Suddiyy qui a dit que ces "kalimât" par lesquelles Dieu éprouva Abraham sont les invocations suivantes [qu'il adressa à Dieu avec son fils Ismaël après qu'ils eurent reconstruit la Kaaba] :

« Seigneur ! Agrée cela de notre part ! En vérité, Toi, Tu es l'Oyant, le Très-Savant ! » (**2**,127).

« Seigneur ! Fais que nous Te soyons tous deux soumis et fais qu'il y ait parmi notre descendance une communauté qui Te sois soumise !

« Fais-nous voir nos rites[9] et revient vers nous !... » (**2**,128).

« Seigneur ! Suscite parmi eux un Envoyé [qui soit l'un] d'entre eux » (**2**,129).

1.7. ● D'autres disent qu'il s'agit de certaines choses dont la circoncision (khitân) et ils se fondent sur un propos de Chaʿbî entendu par Abû Is̲haq.

1.8. ● D'autres disent qu'il s'agit de choses précises par lesquelles Abraham fut éprouvé et qu'il supporta avec une parfaite constance : l'étoile, la lune, le soleil, le feu, l'émigration et la circoncision ainsi que le sacrifice de son fils. Ceux qui adoptent cet avis se fondent sur les propos suivants :

... Abû Rajâ rapporte : « Je demandais un jour à H̲asan al-Baçrî le sens du passage lorsque son Seigneur éprouva Abraham par des "kalimât" qu'il accomplît parfaitement"; il me répondit : le Seigneur l'éprouva par l'"étoile" et fut satisfait de lui, puis Il l'éprouva par la "lune" et fut satisfait de lui, puis par le "soleil" et fut satisfait de lui[10], puis par l'"émigration" et enfin par la circoncision ».

... Qatâda rapporte : « H̲asan al-Baçrî disait [à propos de ce passage et d'Abraham] : Dieu ! Qu'il fut éprouvé et avec quelle patience il endura l'épreuve ! Son Seigneur l'éprouva par l'étoile, la lune et le soleil : il réagit parfaitement, reconnut que son Seigneur est Éternel (Dâ'im) et qu'Il n'a pas de fin, orienta "en mode pur son visage vers Celui qui créa les Cieux et la terre et il n'était pas parmi les associateurs" (Cor. **6**,79). Il l'éprouva encore par l'émigration (hijra) : Abraham sortit de son pays et de son peuple pour aller jusqu'au pays de Châm[11] en émigrant vers Allâh[12]. Il l'éprouva encore, avant son émigration, par le feu qu'il supporta avec patience. Enfin Allâh l'éprouva par le sacrifice de son fils et la circoncision et il supporta tout cela avec patience » [13] (...)

1.9. [Conclusion de Tabarî]. Pour nous, le commentaire le plus pertinent de ce passage est de dire que Dieu — Puissant et Majestueux — informe ici Ses serviteurs qu'Il éprouva Abraham par des "kalimât" qu'Il lui inspira et qu'Il lui ordonna de mettre en pratique et Il les informe qu'il les accomplît parfaitement. Il est permis de considérer que ces "kalimât" sont tout ce qu'ont mentionné les commentateurs dont nous avons cité les interprétations sur ce point, et il est permis également de considérer que ces "kalimât" correspondent [plus particulièrement] à l'un ou l'autre de ces aspects [sans exclusion des autres] car, en réalité, Abraham — que Dieu lui accorde Ses Grâces — fut éprouvé par tout ce que nous avons mentionné. Si les choses sont telles que nous disons, il n'est pas permis de considérer que Dieu veut signifier ici par le terme "kalimât" un seul de ces aspects à l'exclusion des autres à moins que l'on ne puisse se référer, pour preuve irréfutable d'une telle affirmation. soit à un propos sûr de la part de l'Envoyé, soit à un consensus décisif. Or il n'existe rien de ce genre ni de la part du Prophète ni de la part du consensus [des Compagnons ou Suivants] à moins que l'on ne tienne compte de deux propos du Prophète qui concernent un passage coranique semblable ; dans ce cas on retiendra ces deux propos ou l'un d'entre eux pour fonder le commentaire le plus pertinent de ce passage-ci à condition, toutefois, que la validité de ces deux propos, ou de celui des deux qui sera retenu soit fermement établie.

● L'un de ces deux propos est le suivant :

... rapporté par Sahl ibn Muʿâdh qui le tenait de son père : « Le Prophète dit un jour [à ses Compagnons] : — Ne vais-je pas vous dire pourquoi Allâh surnomma Abraham Son Ami intime qui s'acquitta pleinement [de ses engagements]?[14]. Chaque matin et chaque soir il disait : "Gloire à Dieu, lorsqu'ils (les êtres) atteignent le soir et lorsqu'ils atteignent le matin..." » (Cor. **30**,17).

● L'autre propos est le suivant :

... rapporté par Abû Umâma : « L'envoyé cita le verset "Et Abraham qui s'acquitta pleinement" et il ajouta [à l'adresse de ses Compagnons] :
— Savez-vous ce dont il s'acquitta pleinement? Ils répondirent :
— Allâh et Son Envoyé sont plus savants !
— Il s'acquitta de l'œuvre [qu'il était tenu d'acquitter] de jour, à savoir une prière de quatre "rakaʿa" dans la journée ».

[Tabarî ajoute]. Si le propos de Sahl ibn Muʿâdh est authentique, il faudra considérer que les "kalimât" mentionnées dans ce verset, par lesquelles Dieu éprouva Abraham et que celui-ci a ensuite parfaitement accomplies, consistaient à dire chaque matin et chaque soir : « Gloire à Dieu lorsqu'ils atteignent le soir et lorsqu'ils atteignent le matin, louange à Lui dans les Cieux et sur la terre dans la nuit et au milieu de la journée » (Cor. **30**,17 et 18)[15]. Par ailleurs, si la transmission du propos de Abû Umâma est sûre, il faudra en conclure que les "kalimât" inspirées à Abraham étaient de prier quatre "rakaʿa" par jour. Mais comme certains émettent des réserves quant à la validité des chaînes de transmetteurs de chacun de ces propos, le plus pertinent est de s'en tenir à ce que nous avons mentionné précédemment.

Toutefois, si quelqu'un nous affirmait que le commentaire le plus exact est celui qui est donné par Abû Çâliḫ, Mujâhid et Rabîʿ ibn Anas (voir ci-dessus 1.4.), nous considérerions que c'est là un point de vue valable car les versets suivants comportent les "kalimât" telles qu'ils les envisagent ; et de ce point de vue, ces versets sont autant d'explications du terme "kalimât" [qui est, en quelque sorte, en position de précidat par rapport à ces passages explicatifs].

(**2**,124)2. "*qâla : innI jâʿilu_ka li_n_nâsi imâman*" = *« et qu'Il lui dit : Je vais t'instituer "imâm" pour les hommes ».*

Par ces termes, Dieu veut dire : O Abraham, Je vais faire de toi un exemple (imâm) que l'on suivra et auquel on se conformera. On utilise en effet le verbe "amma" (d'où imâm) pour dire que l'on est en tête d'un groupe ou d'un peuple ou devant eux[16]. Dieu veut seulement dire ici : Je vais faire en sorte que tu deviennes le prototype (imâm) des croyants par rapport à tous les gens de foi qui viendront après toi et par rapport à Mes Envoyés que tu devanceras alors qu'eux suivront ta direction et se conformeront à ta norme qui sera celle que tu mettras en œuvre selon Mon ordre et Mon inspiration.

(**2**,124)3. "*qâla : wa min dhurriyyatî*" = « *Il dit : et [feras-tu de même] de ma descendance ?* »[17].

3.1. Lorsque Dieu eut élevé son rang spirituel, qu'Il l'eut honoré et qu'Il lui eut annoncé qu'Il ferait de lui l'"imâm" des gens de bien de son époque et des époques ultérieures, qu'ils soient ou non de sa descendance, que l'on se guidera selon sa guidance et que l'on prendra ses actes et ses qualités en exemple, Abraham dit à son Seigneur : O Seigneur ! **Et de ma descendance** institueras-Tu des "imâms" que l'on prendra comme exemple, de la même façon que Tu m'as institué "imâm" et que l'on prendra exemple sur moi? C'était là une demande qu'Abraham adressait à son Seigneur [en faveur de sa descendance]. C'est ainsi que Rabîᶜ ibn Anas interprète ce passage :

... Rabîᶜ ibn Anas a dit : « En disant "et de ma descendance", Abraham veut dire : et de ma descendance institueras-Tu de même des êtres que l'on prendra pour "imâm" et pour exemple de conduite? »

3.2. [Avis particulier]. Toutefois, certains ont prétendu que ces paroles d'Abraham sont une demande qu'il adressa à son Seigneur pour que sa postérité restât fidèle à l'engagement (ᶜahd) qu'il a pris avec Dieu et au culte (dîn) qu'il lui rendit. Cette demande serait alors comparable à [une autre demande qu'il adressa à son Seigneur en ces termes] : « Seigneur, préserve-moi et mes fils de l'adoration des idoles » (Cor. **14**,35).

[Selon ce point de vue] la réponse que Dieu donne ensuite à Abraham « Mon pacte ne sera pas pris par les injustes » l'informe qu'il y aura des hommes injustes parmi sa postérité.

3.3. [Réfutation de cet avis]. Mais le sens obvie de la Révélation indique qu'il n'en est pas ainsi car la demande d'Abraham fait immédiatement suite à l'affirmation de Dieu « Je vais t'instituer "imâm" pour les hommes ». Il est clair que cette demande d'Abraham en faveur de sa descendance concerne la même chose que celle que Dieu vient de lui accorder [à savoir le fait qu'Il l'institue imâm] et s'il s'agissait d'autre chose cela serait mentionné clairement. Quant au fait que l'objet de la demande ne soit pas clairement énoncé, ceci est dû à ce qu'il est déjà mentionné précédemment [dans l'affirmation de Dieu] en sorte qu'il n'était pas utile de le répéter et de dire : et de ma descendance institueras-tu des êtres dans la fonction d'imâm (imâma) de la même façon que Tu m'y as institué?

(**2**,124)4. "*lâ yanâlu ᶜahdi -ẕ-ẕâlimîn*" = « *Mon Pacte ne sera pas pris par les injustes* ».

4.1. Variante de lecture. Explication du sens du verbe “nâla, yanâlu” (traduit ici par “être pris”).

> La traduction littérale de ce passage en fonction de la lecture retenue ici par Tabarî serait la suivante : « Mon Pacte ne prendra pas (lâ yanâlu) les injustes » ou encore, selon un autre sens de yanâlu « Mon Pacte n’atteindra pas les injustes ».

Il existe [dit Tabarî] une autre lecture de ce passage où les fonctions des termes “mon Pacte” et “injustes” sont inversés les “injustes” étant au cas sujet et “Mon Pacte” au cas direct. Cette lecture est transmise par Ibn Masʿûd : “lâ yanâlu ʿahd_î _z_ z̲âlimûn” = « Les injustes ne prendront pas Mon Pacte ». En réalité les deux lectures sont permises car le verbe nâla (yanâlu, traduit plus haut par “être pris”, “prendre”, “atteindre”) s’emploie aussi bien pour dire que quelque chose “atteint” une personne ou qu’une personne “atteint” cette chose. Lorsqu’un bien “atteint” (nâla) quelqu’un celui-ci “atteint” le bien. La différence réside dans le fait que dans l’un des cas l’action d’atteindre est attribuée au “bien” [qui correspond au “Pacte”, dans la lecture retenue par Tabarî] et, dans l’autre cas, l’action d’atteindre est attribuée à la personne concernée [en l’occurrence “les injustes”][18].

> La traduction retenue ne correspond pas exactement à la traduction littérale de l’une ou de l’autre lecture mais elle traduit dans tous les cas le sens principal du passage[19].

4.2. Commentaire du terme “ʿahd” (traduit ici par “pacte”) et nature du “pacte” dont il est question dans ce passage.

En lui disant « Mon Pacte (ʿahdî) ne sera pas pris par les injustes » Dieu informe Abraham qu’un injuste ne deviendra jamais un “imâm” que les gens de bien prendront en exemple. C’est là, en quelque sorte, une réponse de Dieu — que Sa Louange soit exaltée — à la supposition qu’Abraham avait émise en Lui demandant d’instituer des imâms semblables à lui et issus de sa descendance : Dieu l’informe qu’Il agira effectivement ainsi à l’égard de sa descendance excepté à l’égard de ceux d’entre eux qui seront injustes car Il ne fera jamais parvenir un injuste auprès de Lui, dans la Station spirituelle où se trouvent Ses Saints, en l’honorant de la fonction d’“imâm” (imâma) ; cette fonction est réservée à Ses Saints et aux gens de l’obéissance à Son égard et non à Ses ennemis et à ceux qui sont impies dissimulateurs à Son encontre[20].

Les commentateurs sont partagés au sujet de la nature de ce “ʿahd” que Dieu interdit aux injustes d’atteindre.

4.2.1. ● Les uns considèrent qu’il s’agit de la fonction de prophétie (nubuwwa) c’est l’avis de Suddiyy. Ceux qui adoptent cette interprétation donnent au passage le sens suivant : les injustes et les associateurs n’obtiendront jamais la fonction de prophétie.

4.2.2. ● D’autres disent qu’il s’agit de l’engagement propre à la fonction d’“imâm” [telle qu’elle a été définie précédemment]. Ils interprètent alors le passage dans le sens suivant : de toute ta descendance Je n'instituerai personne d'injuste comme "imâm" que l'on prendra en exemple. Ils se fondent sur les propos suivants :

... Mujâhid a dit : « "Mon Pacte ne sera pas pris par les injustes" c'est-à-dire un imâm [véritable] ne sera jamais injuste »[20].

4.2.3. ● D'autres donnent à ce passage la signification suivante : tu n'auras pas à prendre avec un injuste l'engagement de lui obéir en ce en quoi il est injuste. [Ce sont là les termes de l'un des propos d'Ibn Abbâs sur lesquels ils se fondent]

... Ibn Abbâs a dit également : « "Mon Pacte ne sera pas pris par les injustes" signifie : il n'y a pas de pacte [possible] avec les injustes et si tu contractes un pacte avec eux ils le rompront »[21].

4.2.4. ● D'autres disent que le terme "ʿahd" a ici le sens de garantie, protection (amân).

Dans ce cas, ce passage pourrait encore se traduire ainsi : « Ma garantie ne concernera pas les injustes » ou encore, compte tenu de l'autre lecture possible (voir ci-dessus 4.1.) : « Les injustes ne bénéficieront pas de Ma protection ».

L'interprétation du passage d'après le sens qu'ils donnent à ce mot est alors la suivante : Dieu dit : Ma protection ne touchera pas Mes ennemis ni ceux qui ont été injustes à l'égard de Mes serviteurs ; c'est-à-dire : Je ne les garantis pas contre Ma Colère au Jour de la Résurrection. Ceux qui interprètent ainsi se réfèrent aux propos suivants :

... Qatâda a dit : « "Ma protection ne touchera pas les injustes" : ceci concerne le Jour de la Résurrection, car ce Jour-là, auprès d'Allâh, ils ne bénéficieront plus de Sa protection alors que, présentement, dans la vie immédiate, ils en bénéficient : ils peuvent se constituer héritiers des musulmans, peuvent les fréquenter ou établir avec eux des liens de mariage. Mais au Jour de la Résurrection, Allâh réservera Sa protection et Sa générosité à l'égard de Ses Saints ».

4.2.5. ● D'autres enfin disent que le "ʿahd" que Dieu mentionne ici est en réalité le "dîn" de Dieu [c'est-à-dire "Culte ou Religion de Dieu"][3].

... Rabîʿ ibn Anas a dit au sujet de ce passage : « Le pacte qu'Allâh a conclu avec Ses Serviteurs est Son "dîn" ; Allâh veut dire ici que Sa Religion ne touchera pas les injustes. Ne vois-tu pas qu'Il a dit : "Et Nous l'avons béni (Abraham) et Nous avons béni Isaac ; de leur descendance seront issus à la fois l'homme parfaitement juste et l'homme ouvertement injuste" » (Cor. **37**,113).

[En d'autres termes] Allâh dit ici à Abraham que toute sa descendance ne suivra pas la vérité.

4.3. [Conclusion de Tabarî]. Même si le sens obvie de ce passage signifie que les descendants d'Abraham qui seront injustes et transgresseurs et qui dévieront de l'orientation de la Voie de Vérité, n'obtiendront pas le "ʿahd" de Dieu, qui est, dans ce monde, la fonction prophétique (nubuwwa) et la fonction d'imâm (imâma) à l'égard des gens de bien et qui est également l'engagement conclu avec Dieu garantissant à celui qui le respecte dans ce monde l'obtention du salut dans l'Autre, même si tel est le sens obvie de ce passage, celui-ci constitue avant tout une information que Dieu adresse à Abraham pour lui faire savoir qu'il aura certains de ses descendants qui associeront d'autres divinités à Dieu et qui dévieront donc du droit chemin ; ils seront injustes à l'égard de leur propre âme et à l'égard des serviteurs de Dieu[22]. C'est ce que dit

... Mujâhid qui interprète ainsi ce passage : « O Abraham, il y aura des hommes injustes parmi tes descendants ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,124)

1. Les données traditionnelles concernant l'origine des Arabes et leur généalogie par rapport à Ismaël sont toutefois beaucoup plus complexes que ne le laisse supposer ce schéma. Selon les historiens arabes, tous les Arabes descendent de l'un ou de l'autre des deux ancêtres : ʿAdnân et Qahtân ; selon Ibn Ishaq Qahtân est directement issu d'une branche sémitique indépendante de celle d'Abraham. Ismaël est reconnu comme l'ancêtre de ʿAdnân, éponyme des Arabes dits "arabisés" (mustaʿriba) quant à Qahtân, c'est l'ancêtre des Arabes dits "vrais arabes" (ʿâriba), fixés originellement au Yémen et dont les deux branches principales sont les "Jurhum" et les "Yaʿrub". Ceux-ci se déplacèrent par vagues successives vers le Nord de la Péninsule et c'est ainsi qu'une tribu issue de Jurhum était établie dans la région du Lieu Saint avant l'arrivée d'Abraham et d'Ismaël. Ce dernier se maria à une femme d'origine jurhumite nommée Raʿla et eut douze fils. De l'un de ces fils, Nâbit, est issu ʿAdnân, l'ancêtre des Arabes du Nord, en particulier la tribu des Quraysch d'où sera issu le Prophète Muhammad (Cf. "Sîra" d'Ibn Hichâm I, p. 5 à 9 et "Ta'rîkh al_Islâm" du Dr. Hasan Ibrâhîm Hasan, I, p. 8 à 12).

1bis. Pour réunir en un seul terme les notions fondamentales d'obligations et de paroles attachées ici au terme "kalimât" nous devons, ici, le traduire par "prescription". Mais dans la suite du commentaire, il faudra parfois le rendre par "paroles" et parfois il sera préférable d'utiliser le terme arabe pour éviter de spécifier un sens plus qu'un autre. Compte tenu de la conclusion de Tabarî, nous utiliserons d'ailleurs, à titre exceptionnel, le terme arabe transcrit dans la traduction du verset en tête du commentaire. Le commentaire 1.1. à 1.9 supplée largement à une traduction qui serait de toute façon partielle.

Il n'est pas sans intérêt pour toute la suite du commentaire de savoir que la racine verbale "kalama" d'où dérivent "kalimât", "kalâm" (parole) et "kallama" (parler), comporte une autre signification qui semble même plus fondamentale : "kalama" = blesser quelqu'un (d'où : "kalm", la blessure). Tabarî ne relève pas cet aspect qui est pourtant fort intéressant dans ce contexte.

2. Abraham est qualifié de "khalîl", Ami intime de Dieu, dans le verset : « Et qui est meilleur sous le rapport de la Religion (dîn) que celui qui soumet sa face à Allâh, qui agit parfaitement et suit la Tradition (milla) d'Abraham en mode pur ; or Allâh a pris Abraham pour Ami intime (khalîl) » (Cor. **4**,125).

3. Rappelons que le terme "dîn" (traduit habituellement par "religion") est de même racine que "dayn"qui signifie "dette" et s'écrit d'ailleurs de la même façon. Cette signification attachée à sa racine verbale suggère la notion de "dette spirituelle" dont il faut s'acquitter pour parvenir au But. On pourrait dire encore que tout Culte (dîn) rendu à Dieu est l'acquittement de la "dette primordiale" que l'être, encore en germe dans les reins d'Adam (Cf. Cor. **7**,172), s'est engagé à acquitter lorsqu'il viendra en ce monde afin d'y réaliser la juste conformité à la véritable finalité de son existence. Le terme "wâjib" qui sert à désigner les actes "obligatoires" signifie aussi "nécessaire", ce qui suggère que les actes obligatoires sont en réalité les actes nécessaires sans lesquels la "dette" ne pourrait être valablement acquittée.

4. Il peut s'agir de l'Immunité contre les erreurs des conceptions et des cultes associationistes qui avaient cours dans son peuple (Voir Cor. **6**,74 à 83 et **21**,51 à 70) ou encore de l'immunité contre le feu de Nemrod, allumé par ses adversaires pour l'éprouver (Cf. Cor. **21**,68 et 69).

5. **Sourate des "Factions"** (Al_Ahzâb) : « En vérité, les Soumis et les Soumises, les Croyants et les Croyantes, les obéissants et les obéissantes, les [hommes] véridiques et les [femmes] véridiques, les patients et les patientes, les [hommes] humbles et les [femmes] humbles [devant Dieu], ceux et celles qui donnent l'aumône (çadaqa), ceux et celles qui jeûnent, ceux et celles qui sont chastes, ceux et celles qui invoquent beaucoup Allâh, à eux tous Allâh a préparé un pardon et une immense rétribution » (**33**,**35**).

Sourate de l'"Immunité" (Al_Barâ'a) appelée parfois sourate du "Retour" ou du "Repentir" (At_Tawba) : « Ceux qui reviennent [de l'erreur à la vérité], ceux qui adorent [Dieu selon un Culte pur et sincère], ceux qui louangent, ceux qui jeûnent, ceux qui s'inclinent, ceux qui se prosternent, ceux qui ordonnent le convenable et interdisent le blâmable, ceux qui veillent aux "limites légales" fixées par Allâh ; et annonce la bonne nouvelle aux Croyants ! » (**9**,112).

Sourate des Croyants (Al_Mu'minûn) : « Auront atteint le Succès [spirituel] les Croyants qui sont humbles dans leur prière, qui se détournent des conversations futiles, qui font l'aumône (zakât), qui n'ont de rapports qu'avec leur épouse ou leur concubine..., qui respectent les dépôts à eux confiés et leurs engagements... ceux-là auront en héritage le Paradis du Firdaws où ils demeureront immortels » (**23**,1 à 11).

6. Une simple lecture des versets évoqués par Ibn Abbâs laisserait supposer qu'ils ne concernent que les musulmans dans le sens habituel donné à ce nom. En réalité, leur mention à cet endroit situe l'ensemble des "règles spirituelles" qui s'y trouvent formulées dans la perspective de l'Islâm d'Abraham qui apparaît encore une fois comme l'Exemple premier, l'Imâm, que celui qui désire atteindre le But spirituel doit suivre d'une manière ou d'une autre. Compte tenu du commentaire d'Ibn Abbâs, on pourrait dire que cet ensemble de règles spirituelles constitue un triple décalogue où se trouvent réunies toutes les prescriptions fondamentales dont l'observance parfaite aboutit à la Soumission parfaite, c'est-à-dire l'Islâm véritable entendu dans son sens le plus fondamental.

7. Le "siwâk" est une sorte de brosse à dents découpée dans les branches d'un arbre spécial au bois fibreux. Son utilisation nettoie et blanchit les dents. Le Prophète l'utilisa régulièrement et recommanda son emploi en même temps que certaines autres règles d'hygiène dont la première énonciation remonte donc à Abraham. Ainsi, le rétablissement du culte monothéiste dans toute sa pureté s'accompagna extérieurement de l'institution de certains rites de purification intérieure (prières, pèlerinage) ou extérieure (circoncision, ablution, lavage, soins du corps) ou même d'ordre social (comme la "zakât", l'impôt purificateur des biens — voir com. (**2**,43)2.2., tome I, p. 168).

8. Cet avis est à mettre en rapport avec de nombreux hadîths où le Prophète précise certains aspects extérieurs de la Fitra (Nature primordiale) qui est l'état que l'être doit chercher à retrouver et selon lequel Dieu l'a créé (Cf. Cor. **30**,30). Muslim cite le hadîth suivant : « Dix choses font partie de la Nature primordiale : la taille des moustaches, laisser pousser la barbe, utiliser le siwâk, aspirer l'eau par le nez [lors des ablutions], couper les ongles, laver les "entredoigts", épiler les aisselles, raser le pubis, laisser couler l'eau à travers les doigts [pour asperger les parties lors du lavage] — Celui qui rapporte ce hadîth dit qu'il a oublié la dixième chose et ajoute qu'il s'agit peut-être du rinçage de la bouche ». (Çahîh de Muslim, Livre I, p. 154, Chapitre des ablutions). Dans un autre hadîth le Prophète mentionne cinq choses dont la circoncision (Voir aussi la Genèse : « Dieu dit à Abraham : "Et toi tu observeras mon alliance, toi et ta race après toi... : que tous vos mâles soient circoncis. Vous ferez circoncir la chair de votre prépuce et ce sera le signe de l'alliance entre moi et vous » (Gen. **17**,9 à 11).

9. C'est-à-dire : les rites que nous devons effectuer pour accomplir convenablement le pèlerinage. Il ne faut pas perdre de vue que le pèlerinage islamique, les rites qui le constituent et même les lieux où il s'effectue, font partie de l'histoire sacrée d'Abraham : le septuple Parcours

de Hajar, mère de Ismaël, entre Çafâ et Marwa (Cf. Cor. **2**,158) la reconstruction du Temple (**2**,127, **3**,97, **22**,26), l'Appel des hommes au pèlerinage (**22**,28 à 33) sont autant d'aspects de cette histoire sacrée évoquée par le pèlerinage actuel des musulmans. Le Prophète ne fit donc que rétablir ce rite dans sa plénitude et lui rendit sa juste orientation tel qu'il fut institué sur inspiration divine par Abraham et son fils Ismaël.

10. Cf. Cor. **6**,76 à 79.

11. Ce nom est parfois donné à la Syrie et plus particulièrement à la ville de Damas (Voir aussi Genèse **12**,1 à 9).

12. On remarquera que dans le propos de Hasan al_Baçrî le terme du voyage physique est un pays alors que le But véritable de l'émigration est Dieu. Ce double aspect se retrouvera dans tous les modes authentiques d'émigration en Islâm et en premier lieu le pèlerinage lui-même dont le but formel et apparent est, dans un premier temps, la Maison de Dieu alors que son But réel est Dieu lui-même. Le Prophète a dit : « Les actes ne valent que par leur intention... Celui qui émigre vers Dieu et Son Envoyé émigre vraiment vers Dieu et Son Envoyé ; quant à celui dont le but de l'émigration est d'atteindre quelque chose de ce monde... son émigration se fera vers ce vers quoi il a émigré ». (Extraits ; rapporté par Umar Ibn Al-Khattâb cités par Bukharî et Muslim).

13. L'épreuve du feu. Cf. Cor. **21**,68 à 70. L'épreuve du sacrifice. Cf. Cor. **37**,102 à 110.

14. Cf. Cor. **53**,37 voir ci-dessus (**2**,124)1.1. — A propos du nom "khalîl" voir ci-dessus (**2**,124)1. et note 2.

15. Le terme "kalimât" est à comprendre ici simultanément avec les deux significations données au début : paroles et prescriptions. Ci-dessus (en 1.4.) ces "kalimât" étaient des paroles formulant des prescriptions ; ici, il s'agit des paroles que Dieu prescrit à Abraham de dire. Pour comprendre ici le sens de l'épreuve il faut avoir à l'esprit que la Parole divine est, de par sa nature, parfaite et intégrale, et qu'elle comporte la plénitude de toutes les significations possibles dans la langue sacrée où elle est formulée. Or si Abraham devait dire de telles Paroles, compte tenu de son rang et de sa dignité de "serviteur" parfaitement "soumis", il est vraisemblable qu'il était tenu de les dire **telles** que Dieu les lui avait enseignées ce qui exigeait de lui une "expression totale" de tout son être en connaissances, en intentions et en actes.

16. Voir préambule de la Fâtiha, tome I, p. 43 et sa note 2. La racine "amma" comporte principalement la notion de **devancement** par rapport à une chose ou un ensemble de choses (le mot "amâm", devant, est de même racine) et de **synthèse** de l'orientation et de l'action de ce par rapport à quoi il y a devancement. Il s'agit donc moins de guider ou de diriger en actes que de définir une orientation par une position éminente et une fonction d'exemple. C'est pourquoi, ce titre d'"imâm" est donné par exemple au Livre céleste où toutes choses sont inscrites de toute éternité (Cf. Cor. **36**,12) parce que ce Livre est l'Archétype (imâm) par rapport aux Livres révélés. Abraham est donc l'"imâm" des hommes de son temps car il est leur prototype spirituel sous le double rapport de sa parfaite orientation intérieure vers le Principe unique et du caractère exemplaire du Culte pur qu'il rend à Dieu. D'un point de vue plus universel, il peut être considéré sous le même rapport comme l'"imâm" de toutes les générations suivantes. C'est pourquoi, Dieu dit au Prophète Muhammad « Nous t'avons inspiré de suivre la Tradition d'Abraham en mode pur... » (Cor. **16**,123).

17. Ce passage pourrait aussi être traduit ainsi : « et quant à ma descendance? » Mais une telle traduction ne correspondrait plus clairement au commentaire retenu par Tabarî. Quant au terme "dhurriyya" qui signifie "descendance", Tabarî ne le commente pas et laisse donc le lecteur sur le sens le plus apparent de ce terme à savoir celui de descendance corporelle, qui vient le plus normalement à l'esprit, et s'applique en particulier aux descendants d'Isaac et d'Ismaël. Bien entendu ce terme est susceptible d'être interprété selon d'autres modes de compréhension.

18. Cette possibilité de lecture suggère que, tant qu'un être est injuste (l'injustice dans le domaine spirituel étant de ne pas reconnaître à la vérité sa juste place), il ne va pas vers Dieu, et Dieu ne vient pas à lui « Allâh ne change rien à l'état d'un peuple tant qu'il ne se change pas lui-

même » (Cor. **13**,11). Dès que son état change et qu'il revient vers Dieu, Dieu revient vers lui. (Voir tome I commentaire (**2**,37)2. et sa note 4 pour un autre aspect de cette question).

19. La traduction « Mon Pacte ne concernera pas les injustes » est inappropriée car, même si ce pacte n'est pas pris par les injustes, il ne les concerne pas moins sous bien des rapports.

20. Il s'agit toujours de la fonction d'"imâm" telle qu'elle a été définie par tout ce qui précède. Même les différents propos des commentateurs au sujet des "kalimât" doivent contribuer, dans l'"organisation" du commentaire de Tabarî, à situer plus précisément le sens de ce terme (Voir en particulier le propos d'Ibn Abbâs cité en 1.1. et la note 5). Tout ceci ne concerne donc en rien les cas où ce titre d'"imâm" est donné à des personnes assumant des fonctions contingentes d'ordre religieux ou politique quand bien même l'attribution de ce titre pourrait se légitimer d'un point de vue purement linguistique.

21. L'injuste (z̲âlim) à l'égard de quelque chose est celui qui ne reconnaît pas à cette chose sa juste place ou ne lui attribue pas sa juste réalité.

22. Allusion, d'une part, au cas des Arabes descendants d'Ismaël qui ont dévié progressivement du monothéisme pur et du culte d'institution abrahamique qu'ils étaient tenus de rendre à Dieu dans les Lieux Saints qui leur étaient propres, en l'occurrence la Maison de Dieu dont il va être question dans les versets suivants. Allusion, d'autre part, au cas des Fils d'Israël qui adoreront le Veau d'or, transgresseront le Sabbat ou manqueront au respect qu'ils sont tenus d'observer à l'égard des Prophètes. Sur ce point, voici un passage biblique significatif : « Cieux écoutez, terre prête l'oreille, car Yahvé parle : "J'ai élevé et fait grandir des fils mais ils se sont révoltés contre moi (...) Israël ne connaît rien, mon peuple ne comprend rien" » (Isaïe **1**,2 et 3).

⁂

وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ
إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا
بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour pour les hommes et un asile, (**2**,125)
— Prenez la Station d'Abraham comme lieu de prière —
Et que Nous ordonnâmes à Abraham et à Ismaël : "Purifiez Ma Maison pour ceux qui font la circumambulation [autour d'elle], ceux qui se trouvent près d'elle [sans faire de circumambulation ou de prière] et ceux qui s'inclinent et se prosternent [vers elle lors de leur prière]!" »

"wa idh jaʿalnâ _l_bayta mathâbatan li_n_nâsi wa amnan/wa _t̲t̲akhidhû min maqâmi ibrâhîma muçallan/wa ʿahidnâ ilâ ibrâhîma wa ismâʿîla an t̲ahhirâ baytiya li _t̲_t̲â'ifîna wa _l_ʿâkifîna wa _r_rukkaʿi _s_sujûdi".

(2,125)1. "*wa idh jaʿalnâ _l_bayta mathâbatan li_n_nâsi wa amnan*" = « *Et [souvenez-vous] lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour (mathâba) pour les hommes, et un asile (amnan)* ».

1.1. *Position de ce passage par rapport à ce qui précède.*

La particule "idh" marque le lien de ce verset avec les versets précédents. Le sens est alors le suivant : O Fils d'Israël, souvenez-vous des bienfaits que Je vous ai accordés ... souvenez-vous lorsque son Seigneur éprouva Abraham ... et souvenez-vous lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour ...

Cette "Maison" est la Maison sacrée (al_bayt al_ḫarâm)[1].

1.2. *Signification du terme "mathâba" (traduit ici par : lieu de retour).*

Quant au terme "mathâba", c'est le nom de lieu [de type] mafʿala du verbe "thâba" qui signifie "revenir à" : ce terme signifie donc "lieu vers lequel on revient" (marjaʿ). Le sens du passage est le suivant : et souvenez-vous lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour et un refuge où les gens se rendent chaque année et où ils reviennent sans jamais terminer ce qu'ils ont à y faire (lâ yaqḏûna min_hu waṯaran)[2].

... Ibn Abbâs a dit : « "Lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour" c'est-à-dire un lieu où les gens n'ont jamais terminé ce qu'ils ont à y faire ; ils y viennent puis retournent à leur famille pour y revenir ensuite ».

... Abda ibn Abî Lubâba a dit : « Nul ne s'éloigne de cette Maison en pensant y avoir accompli tout ce qu'il avait à y faire ».

... Mujâhid et Atâ interprètent simplement ainsi le terme "mathâba" : « Les gens n'y ont jamais achevé ce qu'ils ont à y faire » [ce qui explique que cette Maison soit un lieu de retour permanent][3].

1.3. *Signification du terme "amn" (traduit ici par : asile).*

Ce terme est le nom verbal du verbe "amina" (jouir de la sécurité, être en sûreté et n'avoir rien à craindre)[4]. Dieu qualifie ainsi ce lieu car au temps de la Jâhiliyya c'était un asile pour celui qui venait y chercher refuge ; celui qui rencontrait là le meurtrier de son père ou de son frère ne lui prêtait aucune attention jusqu'à ce qu'il soit sorti de l'enceinte. [Alors que ceux qui s'y trouvaient étaient en sûreté] tout autour d'eux, les gens étaient assaillis et dépouillés[5] (...).

(2,125)2. "*wa _ttakhidhû min maqâmi Ibrâhîma muçallâ*" = « *— Prenez le "maqâm" d'Abraham comme lieu de prière —* »[6].

2.1. *Variante de lecture.*

2.1.1. La plupart des lecteurs d'origine égyptienne de Kufâ et de Baçra ainsi que ceux de la Mekke et certains de Médine lisent "ittakhidhû min maqâmi Ibrâhîma muçallâ". Le verbe "ittakhidhû" est un impératif (et signifie : prenez...). Cette lecture est confirmée par le propos suivant [qui donne les circonstances de la révélation de ce passage]:

... Anas ibn Mâlik rapporte que Umar ibn al-Khattâb dit un jour au Prophète :

« O Envoyé d'Allâh ! Que ne prends-tu pas le Maqâm comme lieu de prière ! » C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset.

Ces lecteurs sont donc d'accord pour dire que dans ce verset, Dieu adresse à Son Prophète l'ordre de prendre le Maqâm [ou plus exactement le lieu du Maqâm] comme lieu de prière.

Toutefois certains grammairiens de Baçra prétendent que ce passage [lu de cette façon] fait suite aux versets précédents qui s'adressaient directement aux Fils d'Israël : le sens serait alors le suivant : **O Fils d'Israel, souvenez-vous** des bienfaits ... **et souvenez-vous** lorsque son Seigneur éprouva Abraham ... et que Nous fîmes de la Maison, un lieu de retour ... **et prenez** la Station d'Abraham comme lieu de prière. Mais le propos de Umar cité plus haut indique qu'il n'en est pas ainsi et que l'ordre s'adresse ici à l'Envoyé, aux Croyants et à toutes les créatures assujeties.

2.1.2. Certains lecteurs de Médine et de Damas lisent "ittakhadhû" (qui signifie : et ils prirent). Dans ce cas, ce passage n'est pas un ordre mais un énoncé de récit dont le sens est alors le suivant : ... lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour et un asile et qu'**ils prirent** la Station d'Abraham comme lieu de prière...

2.1.3. [Conclusion de Tabarî]. La lecture la plus exacte et le commentaire le plus pertinent est de lire "ittakhidhû" avec le sens donné en premier lieu. Cette lecture est d'ailleurs confirmée par un propos de Jâbir ibn Abd Allâh qui précise que le Prophète lisait effectivement ainsi.

2.2. *Signification du "maqâm Ibrâhîm" (traduit ici par Station d'Abraham).*

> Pour comprendre la suite du commentaire, il ne faut pas perdre de vue que le terme maqâm, nom de lieu du verbe "qâma" (se tenir debout) désigne avant tout, tout lieu où on peut se tenir, toute station ferme dans laquelle on peut se trouver.

Les commentateurs sont partagés sur l'interprétation du terme "maqâm".

2.2.1. ● Certains se réfèrent aux propos suivants :
... Ibn Abbâs ... Mujâhid et ... Aṯâ ont dit : « Le pèlerinage tout entier est "maqâm" d'Abraham ».

2.2.2. ● D'autres disent que le "maqâm" d'Abraham correspond à certains lieux comme Arafat, Muzdalifa et les Stèles de Lapidation (Jimâr) et se réfèrent aux propos de Ibn Abî Rabâẖ, Mujâhid, Ibn Abbâs et Chaʿbî.
... Mujâhid a dit : « Le "maqâm" d'Abraham est Jamʿ, Arafât et Minâ... ».
... Enfin, Chaʿbî a dit que ce verset a été révélé au Prophète alors qu'il se tenait [le jour du Pèlerinage] à Arafât qui est donc le "maqâm" d'Abraham[7].

2.2.3. ● D'autres disent que le "maqâm" d'Abraham est la pierre (ẖajar) sur laquelle il se tenait (qâma) pour élever la Maison et ils se réfèrent au propos suivant :
... Ibn Abbâs a dit : « Abraham se mit à construire la Maison et Ismaël lui tendait les pierres. Ce faisant ils disaient : "Seigneur, agrée [cette œuvre] de notre part ! En vérité, Toi, Tu es l'Oyant, le Très Savant !" (**2**,127) lorsque la

Maison était devenue haute et que le Patriarche fut trop faible pour lever les pierres, il se tint sur une pierre et c'est elle qui constitue la Station d'Abraham ».

2.2.4. ● D'autres enfin disent que le "maqâm" d'Abraham est le lieu où il se tint et qui se trouve dans l'Enceinte sacrée. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... As_Suddiyy a dit : « "Prenez le "maqâm" d'Abraham comme lieu de prière" c'est-à-dire, priez près de son Maqâm pendant le pèlerinage. Quant au Maqâm c'est une pierre que l'épouse d'Ismaël plaça sous les pieds d'Abraham lorsqu'elle lui lava la tête et sur laquelle Abraham posa les pieds alors qu'il était en selle... lorsqu'elle eut terminé, elle retira la pierre sur laquelle les pieds d'Abraham avaient laissé de profondes empreintes.

C'est ainsi que Dieu fit de cette pierre l'un de Ses Lieux de perception spirituelle (chaʿâ'ir) et Il dit : "Prenez le Maqâm d'Abraham comme lieu de prière" ».

... Qatâda a dit : « et ils prient derrière le Maqâm ».

2.2.5. [Conclusion de Tabarî]. Pour nous, le propos le plus pertinent est tenu par celui qui dit que le "maqâm" d'Abraham est le Maqâm connu sous ce nom et qui se trouve dans l'Enceinte sacrée. La validité de cet avis est fondée sur ce qui a été rapporté précédemment de la part de Umar (voir ci-dessus 2.1.1.) et sur ce qui a été rapporté par :

... Jâbir ibn Abd Allâh [qui rapporte comment agissait le Prophète dans l'Enceinte sacrée] : « L'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — apposa un baiser sur la Pierre Noire, puis fit trois circumambulations [autour de la Maison] à pas soutenus (raml), puis quatre tours à pas normaux ; il avança ensuite vers le Maqâm d'Abraham et récita "wa_ttakhidhû min maqâmi Ibrâhîma muçallâ", puis il se plaça en sorte que le Maqâm soit entre lui et la Maison et fit une pierre de deux rakaʿa ».

Il n'y a donc pas de doute [ajoute Tabarî] que le Maqâm d'Abraham, reconnu comme tel par les gens, est le lieu dont il est question dans le verset et qu'il faut prendre comme lieu de prière (muçallâ).

2.3. *Signification du terme "muçallâ" (traduit ici par "lieu de prière").*

Les commentateurs sont partagés quant au sens de ce terme.

2.3.1. Les uns considèrent que ce terme "muçallâ", nom de lieu du verbe "çallâ" (prier), est ici synonyme du mot "madʿâ", nom de lieu du verbe "daʿâ" (prier, demander, invoquer) [en considérant qu'il ne s'agit pas ici d'un lieu où l'on fait des prières appelées "çalât", comme les cinq prières obligatoires, mais d'un lieu où l'on fait de simples prières sous forme de demandes appelées habituellement "duʿâ"][8].

Ceux qui interprètent le terme "muçallâ" dans ce sens sont aussi ceux qui considèrent que le "maqâm" d'Abraham est le pèlerinage tout entier (voir ci-dessus 2.2.1. et aussi 2.2.2.). Ils donnent à ce passage le sens suivant : Prenez Arafat, Muzdalifa, le Machʿar, les Stèles et tous les autres lieux du pèlerinage où Abraham s'est tenu, comme **lieux d'invocations** (madʿâ) où vous M'invoquerez en prenant ainsi Abraham, Mon Ami intime — sur lui la Paix —, comme "Exemple" car Je l'ai institué "imâm" pour tous mes Saints Amis (Awliyâ) et tous ceux qui M'obéiront après lui en le prenant pour exemple et en suivant ses traces (âthâr)[9].

2.3.2. Les autres disent que le terme "muçallâ" est le nom de lieu du verbe "çallâ", entendu dans son sens habituel de faire la prière [dite çalât]. Le passage a alors le sens suivant : prenez le Maqâm comme lieu de prière [en particulier pour la prière surérogatoire de deux rakaʿa recommandée par le Prophète] : ceci sera de votre part une adoration à Mon égard et de Ma part un honneur accordé à Abraham. Cet avis est le plus pertinent compte tenu des propos de Umar ibn al-Khattâb (voir ci-dessus 2.1.1.) et de Jâbir ibn Abd Allâh (voir ci-dessus 2.2.5.).

(**2**,125)3. "*wa ʿahidnâ ilâ Ibrâhîma wa Ismâʿîla an ṯahhirâ Baytiya*" = « *et que Nous ordonnâmes à Abraham et à Ismaël : purifiez Ma Maison* ».

3.1. *Explication du verbe* "*ʿahidnâ*" (traduit par "Nous ordonnâmes")[10].

Ce verbe a ici le sens d'ordonner (amara), comme l'ont dit Ibn Jurayj et Ibn Zayd. Le sens du passage est donc le suivant : Nous avons ordonné (amarnâ) à Abraham et à Ismaël de purifier Ma Maison. Cette purification consiste à éliminer les idoles dites "çanam" et "wathan"[11] et à la purifier de tout culte associant d'autres divinités à Dieu[12].

3.2. Question concernant l'existence de la Maison sacrée (Bayt) et de l'Enceinte sacrée (H̲aram) à l'époque d'Abraham : à l'époque d'Abraham, existait-il déjà, en cet endroit, une Demeure qu'il fallût purifier des cultes associateurs et idolâtres?[13].

L'interprétation de ce passage présente deux aspects, chacun étant retenu par un groupe de commentateurs.

3.2.1. Selon l'un, le sens est le suivant : Nous ordonnâmes à Abraham et à Ismaël de bâtir une Maison purifiée [dès le départ] de tout culte douteux, comme cela est dit dans cet autre verset : « Qui est meilleur? Celui qui établit son édifice [destiné à un lieu de prière] sur la base de la piété profonde envers Allâh et Sa Satisfaction ou celui qui l'établit au bord d'une berge en effondrement ... »[14] (...).

3.2.2. Selon l'autre aspect, l'ordre donné à Abraham et à son fils consiste à purifier le lieu de la Maison avant son édification et ensuite à purifier la Maison elle-même de tous les cultes que les associateurs avaient surajoutés depuis l'époque de Noé et même avant, au culte qu'ils rendaient à Dieu. Ils devaient aussi purifier le Lieu et la Maison de toutes les idoles ; cette purification complète devait constituer une "norme" (sunna) pour tous ceux qui viendraient après eux car Dieu a fait d'Abraham un "imâm" qu'il convient de prendre en exemple.

... Ibn Zayd interprète le passage dans ce sens : « Purifiez Ma Maison des idoles qu'ils adorent et que les associateurs exaltent ».

(**2**,125)4. "*li _ṯ_ṯâ'ifîna wa _l_ʿâkifîna wa _r_rukkaʿi _s_sujûd*" = « *pour ceux* *qui font la circumambulation* [*autour d'elle*], *ceux qui se trouvent près d'elle* [*sans faire de* "*t̲awâf*" *ou de* "*çalât*"] *et ceux qui s'inclinent et se prosternent* [*vers elle lors de leurs prières*] ».

4.1. *Signification du terme* "*t̲â′ifîna*" (traduit ici par : ceux qui font la circumambulation ; singulier : t̲â′if).

4.1.1. D'après certains commentateurs, ce terme désigne ici les étrangers (ghurabâ) qui viennent auprès de la Maison sacrée. Ils citent l'avis de
... Saʿîd ibn Jubayr pour qui « Les "t̲â′ifîn" sont ceux qui viennent de l'étranger »[15].

4.1.2. D'autres disent que ce terme désigne ceux qui tournent autour de la Maison, qu'ils soient étrangers ou non. Cet avis est le plus exact car on appelle "t̲â′if" celui qui tourne autour (yat̲ûf) d'une chose et, inversement, quelqu'un qui viendrait auprès de la Maison sans faire de circumambulation (t̲awâf) ne peut être appelé "t̲â′if".

4.2. *Signification du terme* "*ʿâkifîna*" (traduit ici par : ceux qui se trouvent près d'elle ; singulier : ʿâkif).

Le "ʿâkif" est celui qui se trouve dans un lieu (muqîm fî_hi). C'est pourquoi celui qui effectue une retraite spirituelle est appelé "muʿtakif"[16] car il **se tient** (muqîm) dans le lieu où il effectue la retraite qu'il voue à Dieu.

[Compte tenu de ce sens fondamental] les commentateurs ont ensuite des avis différents au sujet des personnes désignées par le terme "ʿakifîn".

4.2.1. D'après les uns, ce terme désigne les gens du pays riverain (mujâwir) de l'Enceinte sacrée. Cet avis se fonde sur des propos de
... Mujâhid et Akrama qui ont dit : « Les "ʿakifûn" sont les riverains [du H̲aram] ».

4.2.2. D'après d'autres, ce terme désigne ceux qui sont assis dans l'Enceinte sacrée et ne font ni t̲awâf ni çalât. Ils citent le propos suivant :
... Atâ′ a dit : « Celui qui circumambule autour de la Maison fait partie des "tâ′ifîn" et celui qui est assis [près d'elle] fait partie des "ʿâkifîn" ».

Ce dernier avis est le plus pertinent. Le terme "ʿâkif" est synonyme de "muqîm" [qui se trouve dans un lieu] mais il est plus précis car le "muqîm" peut désigner tous ceux qui se trouvent dans l'Enceinte, qu'ils soient ou non en train d'effectuer un t̲awâf ou une prière, alors que le "âkif" est celui qui s'y trouve sans être dans l'un ou l'autre de ces états ; d'ailleurs, les termes "t̲â′ifîn" et "rukkaʿi _s_sujûd" désignent respectivement ces deux autres cas.

4.3. *Signification des termes* "*ar_rukkaʿi_s_ sujûd*".

Ces termes sont les pluriels respectifs de "râkiʿ" (celui qui s'incline) et "sâjid" (celui qui se prosterne).

D'après Atâ et Qatâda cette expression est une appellation des gens de la Prière (ahl _ç_çalât)[17]. Les notions de "rukûʿ" et de "sujûd" ont déjà été vues.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,125)

1. “al_Bayt al_h̲arâm” : cette expression pourrait aussi se traduire par : “Temple sacré” bien que, de par son étymologie, le terme “temple” désigne plutôt un espace circonscrit, sacré ou sacralisé (grec : témnos, d’où en latin : templum) et où, par exemple, un autel ou un édifice dédié à la divinité a été dressé. Le terme “bayt” comporte plutôt la signification de “demeure” et, par conséquent, celui de “maison” ; du moins, c’est cette signification qui a prévalu par la suite. Dans ce cas, il s’agit plus spécialement de la Kaaba qualifiée de “Bayt Allâh al_harâm” = Maison sacrée de Dieu. Remarquons que le terme hébreux Béthel (Beit El) a exactement la même signification et il se trouve qu’il est mentionné dans la Genèse pour la première fois au sujet d’Abram (premier nom d’Abraham). Toutefois, nous verrons au cours du commentaire que le terme “bayt” peut aussi désigner l’ensemble de l’Enceinte appelée couramment le “h̲aram”, terme qui correspond dans ce cas de près au sens étymologique de “temple”.

2. Ce terme “wat̲ar”, traduit ici par “ce qu’ils ont à faire” va être mentionné dans la plupart des quinze propos cités par la suite et dont nous ne retiendrons que les principaux. Le Lisân al_Arab en donne la signification suivante : toute affaire dans laquelle celui qui l’accomplit trouve une aspiration (himma).

3. Le terme arabe pour désigner le pèlerinage est h̲ajj, qui signifie fondamentalement : reprendre l’orientation pour aller au but.

4. Traduction Kasimirski. Nous traduisons “amn” par “asile” qui vient du latin asylum : temple, lieu de refuge, lieu inviolable qui provient lui-même du grec a-sulon qui signifie littéralement : lieu qui ne peut être violé ou profané.

5. Allusion à Cor. **29**,67 ; voir aussi verset **2**,126 et les versets **3**,97, **14**,35 et **28**,57. Tabarî cite ensuite six propos qui viennent confirmer en termes semblables ce commentaire.

6. Littéralement : « prenez [le lieu] **à partir du maqâm** d’Abraham, comme lieu de prière » et, de fait, il est recommandé de faire des prières derrière le maqâm [voir plus loin 2.2.5. et 2.3.2.]. D’ailleurs, le maqâm proprement dit est une stèle basse et ne peut être par lui-même un lieu de prière.

7. Ces deux premiers avis doivent être envisagés du point de vue de la “fonction exemplaire” d’Abraham à l’égard de toute sa descendance spirituelle. Comme l’attestent de nombreuses traditions, les rites principaux du pèlerinage islamique furent effectués en son temps, par Abraham lui-même. C’est pourquoi, toutes les étapes du pèlerinage ont pu être pour lui, à un certain moment, un lieu d’arrêt ou une station spirituelle (maqâm). [Voir plus loin (**2**,125)2.3.1.] Certaines traditions attestent d’ailleurs qu’Abraham lui-même ne faisait que revivifier les lieux visités et sanctifiés primordialement par Adam et Ève. D’ailleurs, les toponymes font allusion à cette “hiéro-histoire” primordiale : Jedda (l’Aïeule) fait allusion à Ève qui venait d’Occident, Adam venant de l’Orient, après leur chute du Paradis ; Minâ (le Souhait) fait allusion au vœu d’Adam de retrouver Ève ; Arafat (la Connaissance) désigne l’endroit où ils se sont reconnus et retrouvés ; Muzdalifa (le Lieu du rapprochement) est le lieu où ils se rapprochèrent l’un de l’autre. Jamʿ (l’Union) est le lieu où ils s’unirent. Les noms mêmes des lieux où s’effectue le pèlerinage relèvent donc d’une toponymie sacrée complexe, susceptible d’interprétations multiples correspondant à différents moments spirituels cruciaux du cycle de la présente humanité, et ces interprétations présentent à leur tour des possibilités de transposition symbolique microcosmique et macrocosmique très complexe dont il n’est pas possible de rendre compte ici.

8. Sur la différence entre la prière dite “çalât” et la prière ou la demande dite “duʿâ”, voir com. (**2**,3)2., tome I, p. 70 et sa note 3, p. 72.

9. On comprendra pourquoi l’interprétation du “maqâm” donnée en 2.2.1. et 2.2.2. correspond à celle donnée ici du terme “muçallâ” si l’on sait que dans certains endroits du pèlerinage on ne fait pas de prière de type “çalât” (obligatoire ou surérogatoire). Ainsi pour Arafat, la seule obligation qui incombe au pèlerin est le “wuqûf” c’est-à-dire la Station ; il est recommandé qu’il fasse alors des “duʿâ” car Dieu exauce ce jour-là, tous ceux qui font la Station à Arafat

(voir aussi **2**,198). Quant aux Stèles, ce sont des lieux de lapidation du Chayt̲ân : dans ces endroits, la prière ne peut donc être que la demande de protection contre ses influences ; c'est d'ailleurs l'une des raisons d'être de ce rite.

10. Le sens habituel du verbe "ʿahida" (d'où ʿahidnâ) est "prendre un pacte" (ʿahd).

11. D'après Kasimirski, le terme "çanam" (pluriel açnâm) désigne une idole de métal alors que le terme "wathan" (pluriel awthân) désigne des idoles de pierre ou de bois. Le Lisân al_Arab mentionne cet aspect mais précise que la véritable différence entre ces deux types d'idoles est que celle qui est appelée "çanam" représente une forme précise, taillée dans la pierre ou le bois ou faite de métal tandis que l'idole "wathan" n'a pas de forme déterminée. Le Lisân rapporte également que chaque tribu arabe possédait une "çanam" spécifique qu'ils adoraient et appelaient "inâth" (Cf. Cor. **4**,117), ce terme désignant toute chose inerte en pierre ou en bois.

12. Voir aussi Cor. **14**,35 et 36 où Abraham demande, pour lui et ses fils, à être préservés de l'adoration des "açnâm".

13. La différence entre le culte associateur (chirk) et l'idolâtrie est que le premier implique une "association" d'autres divinités dans le culte rendu à Dieu, alors que l'idolâtrie est la seule adoration des idoles.

14. Cor. **9**,109. Remarque sur le style de ce verset : les bases véritables, bonnes et solides sont d'ordre spirituel (piété, satisfaction divine) alors que les mauvaises bases sont décrites symboliquement avec des termes désignant simplement des choses d'ordre sensible.

15. Ce sens existe effectivement dans la racine "tâfa" à laquelle ce terme peut être rattaché. De ce point de vue, le terme "t̲âʾifin" s'opposera au terme suivant "ʿâkifin", envisagé comme désignant ceux qui habitent dans la proximité de la Kaaba (voir 4.2.1.).

16. Participe actif de la forme pronominale "iʿtakafa" dérivée de "ʿakafa". (Voir aussi com. (**2**,187)5.).

17. C'est-à-dire : des gens qui accomplissent leur prière comme elles doivent l'être. Cette expression coranique est parfois considérée comme désignant plus spécialement la catégorie spirituelle à laquelle appartiennent ces êtres.

⁂

وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ

أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ

قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ

ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾

« Et [souvenez-vous] lorsque Abraham dit : — Seigneur ! fais de ce lieu un pays "âmin" et pourvois de certains fruits ses habitants, ceux d'entre eux qui croient en Allâh et au Jour dernier. [Allâh] dit : (**2**,125)

— Quant à ceux qui sont impies, Je leur accorderai un peu la jouissance [de cette subsistance] puis Je les contraindrai à venir au châtiment du Feu et quel détestable devenir ! »

"wa idh qâla ibrâhîmu rabbi _jʿal hâdhâ baladan âminan wa _rzuq ahla_hu mina _th_thamarâti man âmana min_hum bi_llâhi wa _l_yawmi _l_âkhiri/qâla wa man kafara fa_umattiʿu_hu qalîlan thumma ad̲t̲arru_hu ilâ ʿadhâbi _n_nâri wa bi'sa _l_maçîru".

(**2**,126)1. "*wa idh qâla Ibrâhîmu Rabbi _jʿal hâdhâ baladan âminan*" = *« Et* [*souvenez-vous*] *lorsque Abraham dit : "Seigneur ! Fais de ce lieu un pays "âmin" ! ».*

Le terme "âmin" est de la même racine que "amn" que nous avions traduit par "asile" (voir (**2**,125)1.3. et note 4). Ce terme comporte deux nuances principales qui correspondront à deux possibilités de compréhension de ce passage :

— âmin : pays d'"asile", sûr, inviolable, qui préserve et qui est préservé ; en d'autres termes, "sacré" ; "âmin" est alors presque synonyme de "h̲aram" ;

— âmin : qui garantit, qui assure.

1.1. « Fais de ce lieu un pays d'"asile" » c'est-à-dire un pays préservé des tyrans et de leur tyrannie et préservé des châtiments que Dieu infligea à d'autres pays.

... Qatâda a dit : « On nous a rapporté que l'Enceinte sacrée (al_h̲aram) fut préservée (h̲urrima) car elle fut retirée jusqu'au Trône[1]. On nous a aussi rapporté que la Maison fut descendue en ce monde avec Adam lorsque celui-ci y descendit et qu'Allâh lui dit : "Je vais faire descendre avec toi Ma Demeure (Baytî)[2] autour de laquelle on circumambulera comme on le fait autour de Mon Trône[3]. Adam fit alors des circumambulations autour d'elle[4] et les croyants qui vinrent après lui firent de même jusqu'au Déluge. Lorsqu'Allâh noya le peuple de Noé Il éleva cette Demeure [en la retirant au Ciel], et la garda pure en sorte qu'aucune des calamités qui s'abattit sur les gens de la terre ne l'affecta. Plus tard Abraham rechercha les traces de cette Demeure et [lorsqu'il les eut retrouvées][5] c'est sur ces bases primordiales qu'il bâtit la Maison ».

Quelqu'un objectera peut-être ceci : le fait que le H̲aram soit un lieu sûr et préservé n'est-il pas dû à la demande d'Abraham pour qu'il en soit ainsi ?

Les commentateurs sont partagés sur ce point.

1.2. Les uns disent que le H̲aram n'a jamais cessé d'être préservé (âmin) de Dieu et de Ses créatures depuis la création des Cieux et de la terre. Pour prouver la justesse de cet avis, ils citent les hadîths suivants :

1.2.1. ... Abû Charîh̲ al_Khuzâʿî a dit : « Lors de la prise de la Mekke un homme de la tribu des Khuzâʿa tua un homme de Hudhayl. Le Prophète s'adressa alors aux gens et leur dit :

— "En vérité, Allâh a conféré un statut sacré (h̲arrama) à la Mekke, le jour où Il créa les Cieux et la terre ; celle-ci est donc sacrée (h̲arâm) par la sacralité d'Allâh [Lui-même] et ce, jusqu'au Jour de la Résurrection : il n'est donc licite (h̲alâl) pour aucun homme, croyant en Allâh et au Jour dernier, d'y faire couler le sang ou d'y couper des arbres ; par conséquent cela n'est-il pas aussi illicite pour quiconque viendra après moi et même pour moi-même sauf en cette heure précise où ses habitants m'ont désobéi? N'en est-il pas ainsi maintenant alors qu'elle est déjà revenue à l'état qui était le sien hier? Que celui qui est témoin [de ce que je viens de dire] le fasse parvenir à celui qui est absent ! ».

... Ibn Abbâs a dit : « Le jour où il prit la Mekke, l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — dit :

— Cette cité est une Enceinte sacrée (h̲aram) qu'Allâh a déclaré sacrée le Jour où Il créa les Cieux et la terre, où Il créa le soleil et la lune et mit les deux Akhchab en place[7] ; elle ne fut jamais désacralisée (lam tuh̲alla) pour personne avant moi et ne le sera pour personne après moi ; elle n'a été désacralisée pour moi qu'un seul jour pendant une heure ».

1.2.2. Par conséquent, disent les commentateurs qui se réfèrent à ces propos, la Mekke, depuis sa création, est bien une Enceinte sacrée préservée (h̲aram âmin) des châtiments divins et des calamités provoqués par les tyrans ; ces hadîths le confirment. De ce fait, disent-ils, Abraham n'adresse pas ici à son Seigneur la demande de préserver ce lieu de ces épreuves, [puisqu'une telle préservation existait déjà] mais il Lui demande **de garantir** (an yu'ammina) ses habitants[8] contre la sécheresse et de leur **garantir** leur subsistance. Le passage a dans ce cas le sens suivant : Seigneur ! fais de ce lieu un pays **qui garantit** ses habitants et pourvois de certains fruits ceux d'entre eux qui auront cru en Allâh et au Jour dernier.

1.2.3. [Ces commentateurs ajoutent cette explication] : Si Abraham faisait une telle demande à son Seigneur c'est qu'il était venu établir sa descendance en un lieu où ne poussait aucune plante[9] ; il implora donc son Seigneur de ne pas la faire périr de faim et de soif et il Lui demanda de la garantir contre ce péril qu'il craignait pour elle d'ailleurs, comment aurait-il pu demander à son Seigneur de rendre ce pays "âmin" [dans le sens de préservé] contre les châtiments divins ou humains [c'est-à-dire en quelque sorte "h̲aram", inviolable] alors que lui-même reconnaît déjà le caractère sacré de ce pays puisqu'il dit « J'ai établi ma descendance ... auprès de Ta demeure sacrée... Si le lieu n'avait pas déjà été sacré et que ce fut Abraham lui-même qui L'eût sacralisé ou qui eût demandé à Dieu de le faire, il n'aurait pas formulé sa demande ainsi ; en fait, le lieu était sacré avant lui et le resta après lui.

1.3. D'autres commentateurs disent que l'Enceinte n'avait pas de caractère sacré avant la demande d'Abraham, que ce lieu était alors semblable aux autres pays et qu'il ne devint sacré qu'une fois qu'Abraham le sacralisa [par la demande qu'il fit]. de même que Médine [la ville du Prophète] était "h̲alâl" avant que le Prophète ne la sacralisa. Pour preuve, ils citent le hadîth suivant[10].

1.3.1. ... Abû Hurayra a dit : « L'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix —

a dit : “ En vérité, Abraham fut le serviteur d’Allâh (Abd Allâh) et Son Ami intime (Khalîl) et moi je suis le serviteur d’Allâh et Son Envoyé (Rasûl). Abraham a déclaré sacrée la Mekke et moi je déclare sacrée Médine et tout ce qui est situé entre ces deux “ lâba”[11] y compris son gibier et son “ ʹid̲âh”[12] ; on n’y portera pas les armes pour combattre, on n’y coupera pas les plantes sur tiges (chajar) sauf pour nourrir les chameaux ».

Les commentateurs qui adoptent ce point de vue se réfèrent ensuite au passage coranique commenté ici en l’interprétant selon une possibilité de compréhension qui justifie ce point de vue. Ils disent ceci :

1.3.2. Dieu — que Son invocation soit exaltée — informe ici qu’Abraham lui demanda de faire de ce lieu un lieu “ âmin” [avec tous les sens impliqués par ce terme] sans préciser qu’Abraham demanda que ce pays soit garanti contre une chose plus qu’une autre [en ne retenant que certaines significations de “ âmin” et non d’autres]. Ces commentateurs affirment que personne ne peut prétendre spécifier le sens de “ âmin” sans avoir une preuve irréfutable pour le faire [et en l’absence d’une telle preuve, il faut admettre ce terme dans tous ses sens possibles et, de ce point de vue, il devient synonyme de h̲aram].

Enfin ils ajoutent qu’on ne peut, pour argumenter valablement, se baser sur les deux hadîths cités, celui de Abû Charîh̲ al-Khuzâʿî et celui d’Ibn Abbâs (voir ci-dessus 1.2.1.) pour certaines raisons touchant à leur “ isnâd” ; par conséquent, ces données traditionnelles ne peuvent pas constituer une preuve irréfutable.

1.4. Point de vue de Tabarî sur cette discussion.

1.4.1. [Argument] Pour nous, ce qui est pertinent dans tout cela c’est que Dieu sacralisa la Mekke lorsqu’Il créa les Cieux et la terre comme l’a dit le Prophète (voir ci-dessus 1.2.1.) et qu’Il lui conféra ce statut sacré directement, sans faire prononcer ou demander cette sacralisation par la bouche de l’un de Ses Prophètes ou Envoyés, mais en protégeant directement cette cité et ses habitants contre ceux qui auraient pu lui vouloir du mal[13] et en la préservant des calamités qu’Il a laissé tomber sur d’autres cités et leurs habitants.

Tel n’a jamais cessé d’être l’état de la Mekke[14] jusqu’à ce que Dieu y fasse parvenir Abraham[15] et qu’Il y établisse Hâjar et son fils Ismaël. Abraham demanda alors à Son Seigneur (suivant les termes mentionnés dans ce verset-ci et le verset **14**,35) d’actualiser par sa bouche, pour tous Ses serviteurs, l’obligation de la considérer comme sacrée, afin que ceci devienne une “ norme” (sunna) pour les créatures qui viendront après lui et qui suivront son exemple en ce lieu, car Dieu avait dit de lui qu’Il l’avait institué “ imâm” pour les gens. Son Seigneur répondit à sa demande et imposa dorénavant à Ses serviteurs, par la bouche d’Abraham, l’obligation de la considérer sacrée comme le fit Abraham.

1.4.2. [Conclusion]. Ainsi, la Mekke a d’abord été rendue inviolable et sacrée par la protection directe de Dieu sans imposer d’interdiction à Ses serviteurs et sans la faire déclarer sacrée par l’un de Ses Envoyés. Dieu imposa ensuite à tous

Ses serviteurs, par l'intermédiaire de Son Ami intime Abraham, le respect de son caractère sacré. C'est pourquoi Ses serviteurs sont dans l'obligation de s'interdire d'y agir comme si elle était "h̲alâl" (dépourvue de caractère sacré) ou comme si par exemple la chasse ou la coupe des "'id̲âh" était une chose licite (h̲alâl).

1.4.3. [Conséquences] Ceci explique pourquoi le fait de considérer la Mekke comme h̲aram (tah̲rîm) soit rattaché à Abraham dans certains hadîths (voir ci-dessus 1.3.1.) car il s'agissait du "tah̲rîm" d'obligation [impliquant l'obligation du respect d'un statut devenu "légal"] sans que le "tah̲rîm" primordial de Dieu n'ait pour autant cessé [ce tah̲rîm étant en quelque sorte une sacralisation intrinsèque à l'état du lieu].

[Remarques complémentaires] Après ce que nous venons de dire, la validité de la signification des deux hadîths[16] d'Abû Charîh̲ et d'Ibn Abbâs est devenue évidente, de même celle des hadîths rapportés par Jâbir, Abû Hurayra et Râfiʿ ibn Khadîj (voir ci-dessus 1.3.1.). Les hadîths du premier groupe ne contredisent en rien la validité de la signification des hadîths du second groupe comme certains ignorants ont pu le prétendre[16].

(**2**,126)2. *Brefs extraits résumés du commentaire de la fin du verset.*

« Et pourvois de certains fruits ses habitants, ceux d'entre eux qui croient en Allâh et au Jour dernier » :

Abraham demande à Son Seigneur de pourvoir parmi les Mekkois, les croyants à l'exclusion des impies. Il spécifie sa demande en faveur des croyants car, lorsqu'il avait demandé auparavant à Dieu de susciter dans sa descendance des "imâms" que les gens de leur génération prendront en exemple, de même qu'il a été institué "imâm" pour que les gens de son époque le prennent en exemple, Dieu lui avait appris qu'il y aurait, parmi sa descendance, des impies auxquels Il n'accordera pas le droit de prendre son pacte, et des injustes qui n'atteindront pas la Sainteté.

« [Allâh] dit : quant à ceux qui sont impies, Je leur accorderai un peu la jouissance [de cette subsistance], puis Je les contraindrai à venir jusqu'au châtiment du Feu et, quel détestable devenir ! ».

Dieu ajoute qu'Il accordera également la subsistance aux impies et qu'ils en jouiront jusqu'à un terme qui sera leur mort. Après cela, ils seront sanctionnés en fonction de leur état véritable et Dieu les repoussera et les mènera au Feu selon le verset : « Ce jour-là, ils seront brutalement poussés dans le feu de la Géhenne » (Cor. **52**,13).

« Et quel détestable devenir », qu'ils aient pu jouir de la subsistance que Dieu leur aura accordée dans leur vie immédiate, et que, dans la Vie dernière ils soient rejetés dans le tourment.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,126)

1. Sous réserve de bien d'autres aspects, on pourrait dire qu'il s'agit probablement de l'"Enceinte sacrée véritable" qui est au lieu géographique qui lui sert de support de manifestation

et de “fixation” en ce monde, ce que sont les bases véritables et principielles d’un édifice voué à Dieu aux bases matérielles et secondes sur lesquelles il est construit (Cf. Cor. **9**,109, voir (**2**,125)3.2.1. et note 14). Des explications plus complètes nécessiteraient de dépasser le domaine propre du commentaire de Tabarî ce qu’il n’est pas possible d’envisager ici.

La suite du commentaire sera en quelque sorte une longue explication de l’appellation “al_H̲arâm” donnée à l’Enceinte sacrée et comportera des données capitales sur l’histoire sacrée de ces lieux et des rites afférents.

2. D’après la notion fondamentale attachée à la racine “bâta”, le terme “bayt” désigne avant tout un “lieu où l’on demeure pour passer la nuit” lieu qui peut revêtir des formes différentes selon le contexte. Ainsi, en contexte nomade, ce terme désigne une tente et en contexte sédentaire, une maison. Or certaines traditions indiquent que le “Bayt Allâh” prit des formes successives différentes et qu’il fut d’abord une tente et ce ne fut que plus tard, à l’époque d’Abraham, que cette Demeure se présenta sous l’aspect d’un édifice. C’est pourquoi, pour la période anté-abrahamique, nous traduisons ce terme par Demeure pour réserver le terme Maison à la période post-abrahamique et actuelle, le vocabulaire français n’ayant pas la même densité sémantique que l’arabe. Quant au terme “H̲aram” il correspond plutôt au terme “temple” employé dans son sens étymologique “d’espace sacré” ou d’“enceinte sacralisée” (voir (**2**,125), note 1).

3. Les hommes circumambulent autour de la Maison de Dieu en Le glorifiant et en Le louangeant comme les Anges le font autour de Son Trône en glorifiant et en louangeant leur Seigneur (Cf. Cor. **39**,75).

4. D’après certaines traditions, Adam descendit dans ce monde en Orient et Dieu lui ordonna de se rendre en pèlerinage à Sa Demeure ; là il accomplit les rites dont il est question ici.

5. Cf. Cor. **22**,26.

6. Le terme “h̲aram” désigne un lieu ou une enceinte, sacré, sacralisé ou “interdit” (muh̲arram), ce caractère conférant aux êtres et aux choses qui s’y trouvent ainsi qu’aux actes qui y sont accomplis, un caractère également sacré se traduisant par une prohibition (tah̲rîm) des actes pouvant rompre cette sacralité (h̲urma) et considérés de ce fait comme interdits (h̲arâm). (Tous les termes entre parenthèses dérivent de la même racine que “h̲aram” et nous les retrouverons constamment dans la suite du commentaire).

Ces notions sont complémentaires de celles de licite, licéité, désacralisé, rendue par le terme “h̲alâl” et le verbe “ah̲alla”, qui peuvent évoquer aussi sous un certain rapport la notion de “profane” (étymologiquement : hors du “fanum” c’est-à-dire hors du temple) et de “profaner” dans le sens où on traite une chose sacrée comme si elle ne possédait pas ce caractère. Sous ce rapport, le h̲aram est nécessairement un “asile” dans le sens étymologique de ce terme (voir (**2**,125)1.3. et note 4 ; pour une vue d’ensemble sur les significations de ces deux racines voir note 3 du com. (**2**,168-169).

7. Akhchabân : littéralement : les deux akhchab c’est-à-dire, les deux montagnes raides et rocailleuses. Dans les hadîths, ce nom désigne précisément les deux montagnes qui dominent la Mekke : Abû Qubays et Al_Ah̲mar. Le Prophète a dit : « La Mekke ne disparaîtra pas tant que ne disparaîtront pas les deux “Akhchab” » (Lisân al_Arab).

8. En faisant en sorte que le pays devienne “âmin” à leur égard sous ce rapport.

9. Il s’agit d’Ismaël que sa mère Hâjar avait amené en ce lieu. Abraham avait pris Hâjar, servante de son épouse Sara, comme épouse et celle-ci conçut un fils, Ismaël, bien avant que Sara, sa maîtresse, ne conçut Isaac. Sara l’expulsa alors avec son fils et ils vinrent dans ce pays où Abraham sur inspiration divine, les y établit en disant : « O notre Seigneur ! J’ai établi ma descendance dans une vallée non fertile auprès de Ta Demeure sacrée (Bayti_ka _l_muh̲arrami) pour qu’ils y accomplissent la Prière ; fais en sorte que le cœur des hommes tendront vers eux [mes descendants] et pourvois-les de fruits afin qu’ils soient reconnaissants » (Cor. **14**,37) (Voir aussi : Gen. **16**,1 à 16 et **21**,8 à 20).

10. Tabarî cite à cet endroit trois hadîths équivalents : l'un de Jâbir, l'autre de Abû Hurayra et le dernier de Râfiᶜ ibn Khadîj.

11. Ces deux "lâba" sont deux étendues désertiques recouvertes de rocailles noires et situées de part et d'autre de Médine, dont elles marquent d'ailleurs la limite. Ibn al_Athîr a dit : Médine est tout ce qui est situé entre deux immenses étendues désertiques et brûlées (Lisân al_Arab).

12. "'idâh" désigne une famille d'épineux propre à l'Arabie et à laquelle appartiennent une dizaine de variétés : le salam, talh, 'awsaj, samur, siyâl, sidr...

13. Il s'agit donc d'un statut préexistant aux hommes et attachés au lieu lui-même et à ceux qui s'y trouvent, indépendamment de ces derniers. Cette sacralité essentielle a pu se traduire, dans le domaine humain, par le respect de certains interdits dont la transgression, si elle était possible, ne remettrait pas véritablement en cause ce statut fondamental. Mais elle a pu se traduire aussi par une impossibilité pure et simple de violer le caractère sacré du lieu. Il y aurait là une allusion aux événements évoqués dans la sourate 105.

14. Le terme arabe "Mekka" désigna d'abord le lieu et par la suite la cité bâtie dans ce lieu.

15. « Lorsque Nous fîmes parvenir Abraham à l'emplacement de la Demeure et [que Nous lui dîmes] "Ne M'associe rien et purifie Ma Demeure pour ceux qui y circumambulent et qui y prient debout, inclinés et prosternés et appelle les hommes au pèlerinage... » (Cor. **22**,26 et 27).

16. Tabarî dit bien : la validité de la signification des deux hadîths est devenue évidente et il ne dit pas : la validité des deux hadîths est devenue évidente. Cette nuance est précieuse pour apercevoir comment un traditionniste éminent comme Tabarî traite les données traditionnelles, ramène à leur juste proportion les controverses formelles sur les isnâds, et rappelle que les vrais problèmes doctrinaux doivent être situés avant tout au niveau des significations, sans pour autant négliger les autres aspects.

⁂

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ
مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ
ٱلْعَلِيمُ ﴿١٢٧﴾ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً
مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ
ٱلرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ
ءَايَـٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ
ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

(**2**,127) « Et [souvenez-vous] lorsque Abraham éleva les bases de la Maison ainsi qu'Ismaël [tous deux disant] : "Notre Seigneur ! Agrée cela de notre part ! En vérité, Toi Tu es l'Oyant, le Très-Savant ! »

"wa idh yarfaʿu ibrâhîmu _l_qawâʿida mina _l_bayti wa ismâʿîlu/rabba_nâ taqabbal minnâ inna_ka anta _s_samîʿu _l_ʿalîmu".

(**2**,128) « Seigneur ! Fais que Nous Te soyons tous deux soumis et fais qu'il y ait parmi notre descendance une communauté qui Te soit soumise ! Fais nous voir nos rites et reviens vers nous ! En vérité, Toi, Tu es Celui-qui-revient-sans-cesse, le Très-Miséricordieux ».

"rabba_nâ wa_jʿal_nâ muslimayni la_ka wa min dhurriyyati_nâ ummatan muslimatan la_ka / wa ari_nâ manâsika_nâ/ wa tub ʿalay_nâ inna_ka anta _t_tawwâbu _r_rah̲îm".

(**2**,129) « Seigneur ! Suscite parmi eux un Envoyé [qui soit l'un] d'entre eux, qui leur récite Tes versets, leur enseigne le Livre et la Sagesse, les purifie et les fait prospérer ! En vérité, Toi Tu es le Tout-Puissant, le Très-Sage ! »

"rabba_nâ wa_bʿath fî_him rasûlan min_hum yatlû ʿalay_him âyâti_ka wa yuʿallimu_humu _l_kitâba wa _l_h̲ikmata wa yuzakkî_him inna_ka anta _l_ʿazîz _l_h̲akîmu".

(**2**,127 à 129)1. [*Commentaire du verset 127*]

"*wa idh yarfaʿu Ibrâhîmu _l_qawâʿida mina _l_Bayti wa Ismâʿîl*" = *« Et* [*souvenez-vous*] *lorsque Abraham éleva les bases de la Maison ainsi qu'Ismaël ».*

> Pour compléter la compréhension des données traditionnelles citées dans le commentaire de ce verset, comme dans celui du verset précédent, éviter des méprises malencontreuses sur le langage symbolique qui y est employé et enfin pour en apercevoir certains aspects doctrinaux fondamentaux, on aura le plus grand avantage à se reporter aux indications précieuses données par Michel Valsân dans les articles sur le "Triangle de l'Androgyne", parus dans les Études Traditionnelles, en particulier "Tradition primordiale et Culte axial" (Nos 387 et 388) et "Inde et Arabie" (Nos 396-397).

Explication des termes "*al_qawâʿida mina _l_Bayt*" (traduits ici par : les bases de la Maison).

Le terme "qawâʿid" est le pluriel de "qâʿida" qui signifie base. Les commentateurs sont partagés au sujet de ces "qawâʿid" qu'Abraham et Ismaël ont élevées.

Ont-ils eux-mêmes mis ces bases en place ou celles-ci existaient-elles déjà [auquel cas ils auraient élevé la Maison sur elles]?

1.1. ● Certains disent que ces fondements ont été construits sur ordre divin, par Adam, le père du genre humain, et qu'ils auraient par la suite été "recouverts"[1] et leurs traces effacées jusqu'au moment où Dieu fit reconnaître ce lieu à Abraham. Ils fondent cet avis sur les propos suivants :

... Aṯâ a dit : « Adam dit [à Son Seigneur] : — Seigneur ! Je n'entends plus la voix des Anges.

— Cela est dû à ta faute ! Mais descends sur terre[2] et construis-moi une Demeure autour de laquelle tu tourneras comme Je vois les Anges tourner autour de ma Demeure[3] qui est aux Cieux (samâ)[4].

[Atâ ajoute] : Les gens prétendent qu'il bâtit la Demeure avec des éléments provenant de cinq montagnes : H̱irâʾ, le mont Zaytâ, le mont Sînâ, le mont Lubnân et le Jûdî[5], les bases étant faites avec du matériau venant de H̱irâ[6]. C'était là l'édifice d'Adam jusqu'à ce qu'Abraham le reconstruise plus tard ».

1.2. ● D'autres disent : ces "qawâʿid" sont les bases d'une Demeure que Dieu fit descendre des Cieux pour Adam afin qu'il y circumambule comme le font les Anges autour de Son Trône ; puis, Dieu retira à nouveau cette Demeure au ciel lors du Déluge (ṯûfân) et par la suite, Abraham éleva la Maison sur les fondements de cette Demeure. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

1.2.1. ... Abd Allâh ibn Amru a dit : « Lorsqu'Allâh fit descendre Adam du Paradis, Il lui dit : "Je vais faire descendre avec toi, une Demeure autour de laquelle on circumambulera comme on circumambule autour de Mon Trône et auprès de laquelle on priera comme on prie auprès de Mon Trône". Lorsque vint le temps du Déluge, cette Demeure fut élevée [au Ciel] et les Prophètes s'y rendaient en Pèlerinage sans savoir où se trouvait exactement son emplacement jusqu'à ce qu'Allâh y fasse parvenir Abraham et lui révèle cet emplacement. Celui-ci construisit alors la Maison avec des matériaux provenant de cinq montagnes : H̱irâ, Thabîr, Lubnân, Ṯûr et Khamar[7].

1.2.2. ... Aṯâ ibn Abî Rabâẖ a dit : « Lorsqu'Allâh fit descendre Adam du Paradis, ses pieds touchaient la terre et sa tête le ciel. Il entendait les paroles et les prières des êtres célestes et gardait une familiarité envers eux. Les Anges en étaient tellement impressionnés qu'ils s'en plaignirent, dans leur invocations et leurs prières, à Allâh qui diminua sa taille en l'abaissant vers la terre. Lorsqu'Adam eut perdu la possibilité d'entendre ce qu'ils disaient, il ressentit une grande solitude et s'en plaignit à Allâh dans ses invocations et ses prières. [Allâh lui inspira alors de faire le pèlerinage vers Son Enceinte sacrée et] Adam se dirigea vers la Mekke ; chaque lieu où il posait le pied devint une cité et [l'intervalle entre] chaque pas une étendue désertique et ce, jusqu'à ce qu'il arrive à la Mekke. Allâh fit alors descendre [dans l'Enceinte] une Hyacinthe d'entre les Hyacinthes du Paradis et elle fut posée à l'endroit où se trouve actuellement la Maison. On ne cessa pas de faire des circumambulations autour d'elle jusqu'au moment où Allâh provoqua le Déluge et qu'Il retira à nouveau cette Hyacinthe au Ciel. [Le lieu resta ensuite désert] jusqu'au moment où Allâh suscite Abraham et le fasse parvenir à l'emplacement de la Demeure[8] ».

1.2.3. ... Qatâda a dit : « Allâh posa la Demeure sur la terre en même temps qu'Il y fit descendre Adam. Le lieu où il descendit fut l'Inde. Sa tête touchait le Ciel et ses pieds la terre. Les Anges en furent impressionnés au point que sa taille fut réduite à soixante empans. Adam fut affligé d'avoir perdu la faculté d'entendre la voix des Anges, et leurs glorifications. Il s'en plaignit auprès d'Allâh qui lui dit : "O Adam, J'ai fait descendre avec toi une Demeure autour de laquelle tu circumambuleras comme le font les Anges autour de Mon Trône et auprès de laquelle tu prieras comme on le fait auprès de Mon Trône" ».

1.2.4. ... Abbâna a dit que la Demeure fut descendue en ce monde sous la forme d'une Hyacinthe unique ou d'une Perle unique. [Elle resta dans l'Enceinte sacrée] jusqu'au moment où Allâh noya le peuple de Noé ; Il la reprit alors au Ciel et il ne resta [à l'emplacement] que le fondement auquel Allâh fit parvenir plus tard Abraham.

1.3. ● D'autres disent que l'emplacement de la Maison était une colline rouge ayant la forme d'une coupole. La raison en était la suivante : lorsque Dieu voulut créer la terre, Il recouvrit l'"eau" d'une écume rouge ou blanche en un lieu situé à l'emplacement de la Maison puis Il étendit la terre à partir de là[9]. Les choses restèrent ainsi jusqu'à ce que Dieu fit parvenir Abraham en ce lieu et qu'il y construisit la Maison sur son fondement. Le fondement de cette Maison reposait sur quatre bases, dans la septième terre. Ces commentateurs se réfèrent aux propos suivants :

1.3.1. ... Mujâhid a dit : « L'emplacement de la Demeure était situé sur l'eau avant qu'Allâh ne crée les Cieux et la terre et il était semblable à une écume blanche au-dessous de laquelle la terre fut étendue ».

1.3.2. ... Aṯâ et Amru ibn Dînâr ont dit : « Allâh fit souffler un vent qui secoua l'eau [primordiale] et fit surgir à l'emplacement de la Maison, une colline en forme de gland (ẖadafa) de phallus, et semblable à une coupole. La Maison actuelle est faite de cette colline, et c'est pourquoi, la Mekke est appelée la Mère des villes (Umm al_Qurâ)[10]. »

... [dans un autre propos] Aṯâ ajoute : « Et Il fixa cette colline par des montagnes [qui l'entourent] afin qu'elle ne se renverse pas lors d'une secousse (bi_maydin)[11]. La première montagne à être ainsi placée fut la montagne de Qubays[12]. »

1.3.3. ... Ibn Abbâs a dit : « La Demeure fût posée sur des bases d'"eau"[13] et sur quatre Angles, deux mille ans avant la création de ce bas-monde[14] ; la terre fût ensuite étendue sous elle. »

1.3.4. ... Aṯâ a dit : « On trouva à la Mekke une pierre où il était inscrit : "En vérité, Moi, Je suis le Maître de Bakka[15] que J'ai bâtie le jour où J'ai fait le Soleil et la Lune et autour de laquelle J'ai placé sept Anges ».

1.3.5. ... Mujâhid et d'autres gens de science ont dit : « Lorsqu'Allâh voulut faire parvenir Abraham vers l'emplacement de la Demeure, celui-ci partit du pays de Châm avec son fils Ismaël qui était encore au sein, et la mère de celui-ci, Hâjar. D'après ce qui m'a été rapporté [dit Mujâhid] ils furent portés par Burâq[16] et accompagnés de l'Ange Gabriel qui devait leur indiquer l'emplacement de la Demeure et les repères [indiquant les limites] de l'Enceinte sacrée. Abraham sortit donc de son pays et l'Ange Gabriel en sortit avec lui et on dit que, chaque fois qu'il arrivait en vue d'une cité, Abraham lui disait :

— Est-ce celle-ci qu'Il t'a été ordonné d'atteindre? Et l'Ange Gabriel répondait :

— Va plus loin ! Il en fut ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne avec lui à la Mekke. Dans ce lieu poussaient des "′iḏâh" de la variété "salam" et "samur"[17] cultivés par des gens que l'on appelait "Amalécites" qui habitaient hors de la Mekke et autour d'elle. La Demeure était alors une colline rouge circulaire. Abraham dit à l'Ange Gabriel :

— Est-ce là le lieu où je dois les déposer [Hâjar et son fils] d'après l'ordre que tu as reçu?

— Oui, lui répondit-il.

Abraham se dirigea alors vers l'endroit du Hijr[18] où ils les fit tous deux descendre. Il ordonna à Hâjar de s'y constituer un abri puis [s'adressant à Dieu] il dit : "Notre Seigneur ! J'ai établi ma descendance dans une vallée non fertile auprès de Ta Demeure sacralisée..." » (Cor. **14**,37).

1.3.6. ... Enfin, Alî ibn Abî Ṯâlib a dit, à ce sujet, qu'Abraham venait d'Arménie et qu'il était accompagné de la "Sakîna" (la Grande Paix)[19].

1.4. [Conclusion et point de vue de Tabarî].

Le commentaire le plus pertinent pour nous est de dire que Dieu — exalté soit-Il — nous informe qu'Abraham et son fils élevèrent les bases de la Maison. Il est possible que ces bases aient été descendues à cet endroit lors de la chute d'Adam, qu'il s'agirait d'une [sorte de tumulus en forme de] coupole provenant de l'écume de l'"eau", ou qu'il s'agirait également d'une Hyacinthe ou d'une Perle tombée des Cieux ou encore que ce soit Adam qui les aient bâties et qu'elles soient tombées en ruines par la suite jusqu'à ce que Abraham les élevât à nouveau avec son fils.

Nous ne savons pas, quant à nous, laquelle de ces possibilités [est la plus exacte] ni pourquoi [elle le serait] car la vérité sur ce point ne pourrait être atteinte que grâce à une donnée traditionnelle venant de Dieu ou de Son Envoyé et transmise d'une façon bien connue et indubitable. Or nous ne possédons aucun "khabar" sur ce point et sur lequel on pourrait valablement se fonder et que l'on serait obligé d'admettre, ni aucune indication permettant de prouver ou d'inférer par effort personnel de réflexion sur tout ce qui vient d'être décrit, que tel commentaire est plus valable qu'un autre[20].

(**2**,127 à 129)2. *Commentaire du verset 127 (suite et fin).*

“Rabba_nâ taqabbal min_nâ ...” = « Notre Seigneur ! Agrée cela de notre part ! En vérité, Toi, Tu es l’Oyant, le Très-Savant ».

2.1. La plupart des commentateurs sont d’accord pour considérer qu’Abraham et Ismaël ont construit à eux deux la Maison et qu’ils ont dit tous deux : « Notre Seigneur ! Agrée cela de notre part ! En vérité, Toi, Tu es l’Oyant, le Très Savant, — Notre Seigneur ! Fais que nous Te soyons tous deux soumis et fais qu’il y ait parmi notre descendance une communauté qui Te soit soumise ! — Notre Seigneur ! suscite parmi eux un Envoyé [qui soit l’un] d’entre eux ».

Ce commentaire est le plus pertinent et il est fondé sur un propos de Suddiyy et un autre d’Ibn Abbâs ; ce dernier précise que c’est Abraham qui effectua la construction proprement dite alors qu’Ismaël portait les pierres et les passait à son père. Notre commentaire [dit Tabarî] correspond à la compréhension la plus couramment admise de ce passage à savoir que les termes “éleva les bases de la Maison” signifie “construisit la Maison” dans le sens le plus large du terme “construire” (banâ) qui englobe à la fois la construction proprement dite effectuée par Abraham et les travaux d’aide effectués par Ismaël.

Nous n’entrerons pas ici dans le détail des différentes constructions syntaxiques possibles de ce verset. La traduction donnée ci-dessus correspond à la construction de la phrase retenue par Tabarî. Suivant une autre construction possible, la traduction du verset eût été la suivante : “Et [souvenez-vous] lorsque Abraham éleva les bases de la Maison et qu’Ismaël et lui disaient : notre Seigneur... ».

Ces constructions légitiment, du point de vue strictement linguistique, trois avis sur le fait de savoir qui construisit la Maison : Abraham et Ismaël ensemble ou bien, Abraham seul, Ismaël l’aidant seulement en lui passant les pierres, ou encore Abraham tout seul, Ismaël étant trop jeune, voire nourrisson, pour faire quelque chose. Tabarî rejette ce dernier avis car pour qu’Ismaël adressât au Seigneur les prières mentionnées ici, il dut avoir toute sa raison et être pour le moins adolescent. Quant au second avis, Tabarî considère donc qu’il se ramène en fait au premier puisque celui qui aide peut être considéré comme participant à la construction.

Ce bref résumé du commentaire nous dispenserait de citer en détail les différents propos cités par les commentateurs pour fonder leur avis respectif ; toutefois, ces propos présentent par eux-mêmes un grand intérêt car ils viennent s’ajouter, chacun à leur place, aux données traditionnelles citées dans le commentaire des versets précédents et complètent certains aspects de l’histoire sacrée des événements traditionnels auxquels tous ces versets font allusion, histoire qui intéresse tous les musulmans qui s’y réfèrent souvent, sans toujours bien savoir les aborder avec la prudence que recommande Tabarî lui-même, ni les comprendre comme il conviendrait. Certaines données traditionnelles ne seront d’ailleurs compréhensibles qu’en se reportant aux ouvrages doctrinaux où ces points sont expliqués.

2.2. Tous les commentateurs sont donc d'accord pour dire qu' « Abraham éleva les bases de la Maison » mais ils divergent pour ce qui est de la participation d'Ismaël.

2.2.1. ● Les commentateurs admettant qu'Abraham et son fils élevèrent la Maison ensemble citent le propos suivant :

... Après avoir rappelé le passage « Nous ordonnâmes à Abraham et à Ismaël de purifier Ma Maison... », Suddiyy ajoute ce commentaire : « Abraham partit et voyagea jusqu'à ce qu'il parvienne à la Mekke. Là, il entreprit avec son fils [de construire la Maison] ; il prit des pioches mais sans savoir où était la Demeure. Allâh suscita alors un vent, dit vent de "Khajjûj", qui offrait l'aspect d'une forme pourvue de deux ailes avec une tête en forme de serpent. Ce vent balaya (kanasat) pour eux les alentours de la Kaaba et remit à jour les fondations de la première Demeure. Ils suivirent ce vent avec leurs pioches et se mirent à creuser jusqu'à ce qu'ils puissent placer les [nouvelles] bases et c'est là le sens du verset "lorsque Nous fîmes parvenir Abraham à l'emplacement de la Maison". Ensuite, lorsqu'ils eurent construit les bases et qu'ils parvinrent à l'emplacement de l'Angle[21], Abraham dit à Ismaël :

— Mon fils ! cherche-moi une pierre excellente (ḫasan) que je placerai à cet endroit.

— O père ! je suis las et fatigué, lui répondit Ismaël.

— C'est à moi de l'être !

Ismaël s'en fut lui chercher une pierre mais comme celle-ci ne le satisfaisait pas, il lui demanda d'en chercher une meilleure. Pendant ce temps, l'Ange Gabriel, venant de l'Inde, lui apporta la "Pierre Noire" qui avait été blanche comme une Hyacinthe blanche [du Paradis]. Adam l'avait emportée lors de sa chute du Paradis, et elle était devenue noire à cause des fautes des hommes. Lorsque Ismaël revint avec une pierre il trouva son père près de l'Angle :

— O père ! qui t'a apporté cette pierre?

— Quelqu'un de plus vif que toi !

Puis ils terminèrent la construction ».

2.2.2. ● Ceux qui considèrent qu'Abraham éleva les bases de la Maison et qu'Ismaël ne fit que lui passer les pierres, citent le propos suivant :

... Ibn Abbâs a dit : « Abraham vint [sur l'emplacement de la Demeure] alors qu'Ismaël taillait des flèches près du puits de Zemzem. Il se leva et ils se saluèrent comme se saluent un père et un fils. Abraham lui dit :

— O Ismaël ! Allâh m'a donné un ordre !

— Fais ce que t'a ordonné ton Seigneur !

— Tu m'aideras?

— Je t'aiderai !

— Allâh m'a ordonné de construire ici une Maison et il montra la Kaaba qui était alors une colline. Ils se mirent alors à élever les bases de la Maison : Ismaël apportait les pierres et les tendait à Abraham pendant que celui-ci construisait. Ils travaillaient tout en disant : "Notre Seigneur ! Agrée cela de notre part ! En vérité, Toi, Tu es l'Oyant, le Très Savant".

Lorsque l'édifice eut atteint une certaine hauteur et que le Patriarche fut fatigué de lever les pierres, il se tint (qâma) sur une pierre qui est [devenue de ce fait] le "Maqâm Ibrâhîm"... »[22].

2.2.3. Enfin ceux qui disent qu'Abraham construisit la Maison tout seul et qu'Ismaël était encore nourrisson, se réfèrent aux propos suivants :

Si les propos précédents appuyant les deux premiers avis concordent avec le commentaire admis généralement et retenu par Tabarî, il semble que les deux propos qui vont être cités, rapportés de la part de Alî ibn Abî Ṯâlib et devant fonder le troisième avis, soient évoqués ici quelque peu abusivement. S'ils sont authentiques, le premier semble se référer uniquement à l'arrivée d'Abraham, de Hâjar et de leur fils à la Mekke et il est possible que la construction ait été ordonnée à ce moment-là mais qu'elle ne dut se faire que plus tard. Le retour d'Abraham à ce moment-là, pour la construction, aurait alors présenté des caractères analogues à celui de sa première venue, ce qui n'a rien d'impossible, cette venue étant motivée et orientée de façon analogue. Quant au second propos, rien n'empêcherait de s'y référer pour soutenir le second avis (voir ci-dessus 2.2.).

2.2.3.1. ... Alî ibn Abî Ṯâlib a dit : « Lorsqu'Abraham reçut l'ordre de construire la Maison, il partit avec Ismaël et Hâjar. Arrivé à la Mekke, il vit au-dessus de l'emplacement de la Demeure comme un nuage dans lequel apparaissait une sorte de tête qui lui parla et dit : "O Abraham construis sur l'emplacement de mon ombre une maison de ma taille sans rien y ajouter ni rien en diminuer". Il s'apprêta à construire et laissa Ismaël et Hâjar à quelque distance : "O Abraham, lui dit Hâjar, à qui nous confies-tu?[23] — "A Allâh, lui dit-il !" — "Va donc car Il ne nous abandonnera pas !" — Or Ismaël fut pris d'une soif violente ce que voyant, Hâjar gravit la colline de Çafâ [pour essayer d'apercevoir quelque point d'eau]; elle regarda [de tous côtés] mais ne vit rien. Elle se rendit alors sur la colline de Marwa [située non loin de là], regarda mais ne vit rien puis revint sur Çafâ et ne vit toujours rien. Elle parcourut ainsi sept fois la distance entre Çafâ et Marwâ[24] et dit finalement "O Ismaël, puisses-tu mourir que je ne te voie plus [souffrir] !". Elle revint auprès de lui et le vit chercher de l'eau avec son pied tant il était assoiffé. C'est alors que l'Ange Gabriel l'appela et lui dit : "Qui es-tu?" — "Je suis Hâjar, lui répondit-elle, la mère du fils d'Abraham" — "A qui vous a-t-il confiés?" — "A Allâh répondit-elle" — "Il vous a confiés à "Un Suffisant"[25], lui dit l'Ange". Celui-ci effleura alors le sol de ses doigts et Zemzem se mit à sourdre. Hâjar se hâta de contenir l'eau mais l'Ange lui dit : "Laisse la couler car elle est abondante ».

2.2.3.2. Dans un autre propos (extraits) :

... Alî précise : « Lorsqu'Abraham reçut l'ordre de construire une Maison, il ne se sentit pas la force de le faire. Dieu lui envoya alors la "Sakîna" (la Grande Paix) sous l'aspect d'un vent intense (rîẖ khajûj) d'apparence bicéphale. Il suivit l'une des "têtes" et arriva ainsi jusqu'à la Mekke. Là, la "Sakîna" s'"enroula" sur l'emplacement de la Demeure suivant l'enroulement [en spirale des pièces de cuir] d'un bouclier "ẖajfa"[26].

> Abraham reçut l'ordre de construire la Maison à l'endroit où la “Sakîna” s'était stabilisée[27]. Il la construisit et il ne resta plus qu'une pierre [à trouver et à placer]. Comme le jeune homme (Ismaël) s'en allait pour chercher quelque chose, Abraham lui dit : “Cherche-moi une pierre comme je te dis”. Le jeune homme s'en fut et lorsqu'il revint il s'aperçut que son père venait de mettre la Pierre Noire en place et lui dit : “O père ! Qui t'a apporté cette pierre?” — “Me l'a apportée celui qui ne compte pas sur toi pour la construction” ».

2.3. [Signification de la prière qu'Abraham et Ismaël adressent à Dieu et commentaires de la fin du verset 127].

« Notre Seigneur, agrée cela de notre part » c'est-à-dire : agrée notre travail et notre obéissance à Ton égard ainsi que l'adoration que nous Te vouons en achevant ce que Tu nous as ordonné de faire pour construire Ta Maison.

“*inna_Ka Anta _s_Samîʿ*” = *« En vérité, Toi, Tu es l'Oyant »* qui entend l'invocation que nous t'adressons ainsi que la demande d'agréement de Ta part pour ce que nous faisons.

“*al_ʿAlîm*” = *« et le Très Savant »* qui sait parfaitement ce qu'il y a au fond de nos âmes en matière de soumission [véritable] dans notre obéissance, comme en matière de recherche de Ta Satisfaction et de Ton Amour, et c'est Toi qui connaît [vraiment la valeur de] ce que nous laissons paraître de nos œuvres comme [de] ce que nous tenons caché.

(**2**,127 à 129)3. *« Seigneur ! Fais que nous Te soyons tous deux soumis et fais qu'il y ait parmi notre descendance une communauté qui Te soit soumise ! »*

“*Rabba_nâ _jʿal_nâ muslimayni la_Ka*” = *« Notre Seigneur, fais que Nous Te soyons tous deux soumis »* c'est-à-dire : fais que nous nous abandonnions à Ton ordre et que nous nous soumettions à Toi en T'obéissant sans T'associer qui que ce soit, en cela ou en l'adoration que nous Te vouons.

“*wa min dhurriyyati_nâ ummatan muslimatan la_Ka*” = *« et fais qu'il y ait parmi notre descendance une communauté (ummatan) qui Te soit soumise »*.

A cet endroit, Abraham et Ismaël spécifient la demande qu'ils adressent à Dieu en faveur de certains de leurs descendants car Dieu avait appris à Abraham qu'il y aurait parmi ses descendants des injustes avec lesquels le Pacte de Dieu ne sera pas pris[28].

Certains ont dit qu'Abraham et son fils veulent parler ici des Arabes. Ils se réfèrent à un propos de Suddiyy qui prétend que les termes « une communauté qui Te soit soumise » concernent ici exclusivement les Arabes. Le sens obvie du Livre indique seulement qu'Abraham et Ismaël demandent tous les deux à Dieu de faire qu'il y ait parmi leur descendance des êtres qui Lui obéiront, qui seront Ses Saints et qui répondront à Ses ordres ; or parmi les descendants d'Abraham il y a des Arabes et d'autres, et celui qui répond à l'ordre de Dieu et qui est soumis à l'obéissance à Son égard peut appartenir à l'un ou à l'autre de ces deux groupes[29]. Il n'y a donc aucune raison pour qu'Abraham spécifie ici sa demande en faveur des membres de l'un de ces deux groupes à l'exclusion de l'autre.

Quant au terme "umma" (traduit ici par "communauté"), il désigne ici un "ensemble de gens" comme dans le verset : « ... et parmi le peuple de Moïse il y a des gens (ummatun) qui se dirigent par la Vérité (bi_l_Haqq) et qui jugent par elle » (Cor. **7**,159).

(**2**,127 à 129)4. *Commentaire du verset 128 (suite).*

"*wa arî_nâ manâsika_nâ*" = « *et fais-nous voir nos rites* ».

> Tabarî signale une légère variante de lecture à propos du terme "ari_nâ", traduit ici par "fais-nous voir" et mentionne que certains commentateurs prennent ce passage à la lettre et lui donnent le sens de "fais-nous voir de visu" avec les yeux physiques, alors que d'autres considèrent que ces termes signifient : "enseigne-nous", "fais-nous connaître" et qu'ils font allusion à la vision du cœur (ru'yatu _l_qalb). Il conclut ainsi :

Ce passage se rapporte indifféremment à la vision des yeux comme à celle du cœur car, faire la différence à cet endroit entre ces deux modes de vision, n'a pas de sens[30].

4.1. *Interprétation du terme "manâsik".*

> Tabarî énumère les différents avis des commentateurs sur l'interprétation du terme "manâsik" et cite les propos appuyant chacun de ces avis. Ce terme "manâsik" a été traduit ici par rites bien que, en toute rigueur, c'est le terme "machâʿir" qui signifie "rite" et "manâsik" est une appellation spéciale des "machâʿir". Ce dernier terme signifie littéralement : "lieu de perception" ou "lieu de connaissance"[31].

4.1.1.● D'après certains, il s'agit des rites du pèlerinage (manâsik al_h̲ajj).

... Qatâda a dit : « [Après qu'ils eurent énoncé cette demande] Allâh leur fit voir à tous deux les rites de la circumambulation (t̲awâf) autour de la Maison, du Parcours (saʿy) entre Çafâ et Marwa, du Reflux rituel (ifâd̲a) de Arafât et du Reflux rituel de Jamʿ, de la lapidation (ramyi) des Stèles, en sorte qu'Allâh paracheva ainsi l'ensemble du "dîn" ».

... Suddiyy a dit : « Lorsqu'Abraham et Ismaël eurent terminé de construire la Maison, Il ordonna à Abraham d'appeler [les hommes au pèlerinage] et lui dit : « Appelle les hommes au pèlerinage » (Cor. **22**,27). Abraham lança son appel entre les deux montagnes de la Mekke :

« O Hommes ! Allâh vous ordonne de venir en pèlerinage vers Sa Maison ». Cet appel pénétra dans le cœur de tous les croyants ; toutes les montagnes, tous les arbres, et toutes les bêtes qui l'entendirent répondirent : "Nous voici à Toi, Allâhumma, Nous voici à Toi"[32] et celui qui devait venir vint.

Allâh ordonna ensuite à Abraham de sortir [de l'Enceinte sacrée] pour aller vers Arafât et vers le "Signe excellent" (naʿt) qui s'y trouve[33]. Lorsqu'il parvint à l'Arbre proche de [la stèle de] Aqaba[34], Satan se tourna vers lui et il le lapida de sept cailloux en proclamant lors de chaque jet qu'Allâh est plus grand[35]. Puis le démon “s'envola pour s'abattre” sur la seconde Stèle où Abraham le lapida de même avec sept cailloux en proclamant qu'Allâh est plus grand. Le démon “s'envola encore pour s'abattre” sur la troisième Stèle où Abraham le lapida de la même façon. Finalement, lorsque Satan vit qu'il était incapable de le circonvenir, il disparut et Abraham ne sut pas où il était parti.

Abraham continua sa route et arriva en un lieu dit “Dhû-l-Majâz”[36]. et comme il ne connaissait pas ce lieu, il passa au-delà (jâza) d'où l'origine du nom de l'endroit. Puis il continua son chemin jusqu'au moment où il parvint à Arafât[37]; en regardant l'endroit il reconnut (arafa) le Signe Excellent (Naʿt) et dit : “Je connais (araftu)” d'où l'origine du nom de l'endroit. Abraham s'arrêta (waqafa) à Arafât et lorsque vint le soir, il s'approcha (izdalafa) de Jamʿ qui fut appelé de ce fait Muzdalifa[38]. Puis il “fit face”, (aqbala) et parvint jusqu'à l'endroit où il avait rencontré le Chayṯân[39] la première fois et le lapida encore sept fois. Il s'en alla ensuite à Minâ où il s'arrêta un certain temps pour terminer le pèlerinage et tout ce qui s'y rapporte[40].

[Et Suddiyy ajoute] C'est là le sens du passage “Fais-nous voir nos rites” ».

... Enfin Ali ibn Abî Ṯâlib [qui considère qu'il s'agit ici de “faire connaître” et non à proprement parler de “faire voir”] a dit : « Lorsqu'Abraham eut terminé de construire la Maison il dit : “Seigneur ! J'ai terminé ! Montre-nous à présent nos rites que nous les connaissions” et Allâh envoya l'Ange Gabriel qui fit le pèlerinage avec lui »[41].

4.1.2. ● D'après d'autres, il s'agit des sacrifices (madhâbiẖ) effectués à Minâ lors du pèlerinage et c'est l'avis de Aṯâ et de Mujâhid.

4.2. *Signification fondamentale du terme “manâsik”.*

Ce terme est le pluriel de “mansak” qui est le nom du lieu où l'on s'adonne (yunsaku) à des dévotions pour Dieu et où l'on s'approche de Lui par les actes pieux qui Le satisfont : le sacrifice d'une victime, la prière, la circumambulation, le Parcours ou une autre œuvre pie. C'est pourquoi les rites du pèlerinage (machâʿir al_ẖajj) sont appelés “manâsik” car ces rites sont les “Signes indicatifs” (amârât) de la Voie à suivre et les “Enseignes” (ʿalâmât) que les gens visitent et vers lesquels ils reviennent. En effet, à l'origine, dans la langue arabe, le “mansak” désigne le lieu familier, habituel, où l'on a coutume de revenir. C'est pourquoi, on disait par exemple que quelqu'un a un “mansak” pour dire qu'il a un lieu où il a pour habitude de revenir pour le bien comme pour le mal. Les rites du pèlerinage sont donc appelés “manâsik” car on y vient et on y revient pour effectuer le pèlerinage (ẖajj) ou la Visite pieuse (ʿumra).

Toutefois, certains donnent au terme “manâsik” le sens général de “dévotion” (ou “adoration” : ʿibâda) et ils interprètent le passage ainsi : Fais-nous voir nos “manâsik” c'est-à-dire, enseigne-nous la dévotion, comment et où nous devons

T'adorer et ce qui Te satisfait, afin que nous le fassions. Ce sens est possible [dit Tabarî] mais le sens le plus couramment admis est celui donné précédemment à savoir que les "manâsik" désignent les rites du pèlerinage.

4.3. [Aspects structurels de ce passage. Portée de la demande qu'Abraham et Ismaël adressent à Dieu].

Dieu fait prononcer ici cette demande à Abraham et à son fils pour eux-mêmes bien qu'en réalité ils adressent cette demande à leur Seigneur tant pour eux-mêmes que pour leurs descendants qui Lui seront soumis (muslimîn) et, du fait que tous deux les intègrent ainsi dans leurs propres prières, ils parlent aussi en leur nom. Si nous disons cela [fait remarquer Tabarî], c'est qu'ils ont déjà formulé antérieurement une prière (duʿâ), mentionnée au début du verset, en faveur de ceux de leurs descendants qui seront "soumis", et qu'ils formuleront encore une autre demande en leur faveur qui sera mentionnée dans le verset suivant (129).

(**2**,127 à 129)5. *Commentaire du verset 128 — (suite et fin).*
« et reviens vers nous ! En vérité, Tu es Celui-qui-revient-sans-cesse, le Très-Miséricordieux ».

"*wa tub ʿalay_nâ*" = *« et reviens vers nous ».*

Le sens premier de la "tawba"[42] est le retour (awba) d'une chose à une autre : dans le cas du serviteur c'est revenir d'une chose que Dieu réprouve (makrûh) avec le regret de l'avoir faite et l'intention de s'en détacher, pour aller vers ce que Dieu aime (mah̲bûb) ; dans le cas du Seigneur, c'est revenir vers Son serviteur en lui pardonnant sa faute et en le dispensant de la sanction par un effet de Sa Grâce.

Quelqu'un nous demandera peut-être quelle a été la faute d'Abraham et d'Ismaël pour qu'ils aient besoin de demander que Dieu revienne vers eux. On répondra qu'il n'y a pas une seule créature de Dieu, qui, dans ses rapports avec Son Seigneur n'ait fait quelque chose qui exige de sa part le repentir (inâba) et le retour (tawba) vers Dieu.

Il est permis de considérer que cette demande concerne des actes qu'ils avaient faits antérieurement mais qu'ils n'énoncent celle-ci qu'à cet endroit car ce lieu est le meilleur endroit possible pour qu'une prière soit exaucée[43]. De plus, en agissant ainsi, ils ont fait en sorte de donner l'exemple d'une "sunna" (norme) qui sera observée après eux.

Il est également permis de considérer que cette demande est faite en faveur de ceux de leurs descendants qui seront injustes. Leur demande peut donc aussi avoir le sens suivant : Seigneur, reviens vers eux en pardonnant leur injustice et leur "chirk" en sorte qu'ils reviennent vers l'obéissance à Ton égard. Dans ce cas, le sens obvie de la demande se réfère à eux deux, mais c'est leur descendance qui est concernée.

"*inna_Ka Anta _t_Tawwâb*" = En vérité, c'est Toi-qui-revient-sans-cesse vers Tes serviteurs par Ta Grâce et la Faveur surabondante de Ton Absolution (ʿAfwu) et de Ton Pardon (Ghufrân), “*ar_Rah̲îm*” = le Très-Miséricordieux qui vient au secours de qui Tu veux par Ta Miséricorde, et qui sauve qui Tu veux en lui assurant le salut contre Ta Colère.

(2,127 à 129)6. *Commentaire du verset 129*

6.1. “*Rabba_nâ wa_bʿath fî_him rasûlan min_hum*” = *« Seigneur, suscite parmi eux un Envoyé d'entre eux ».*

C'est là un “appel” (daʿwa) d'Abraham et d'Ismaël en faveur de notre Prophète Muh̲ammad — sur lui les Grâces et la Paix de Dieu —. C'est à cet appel que le Prophète faisait allusion lorsqu'il disait : « Je suis la “daʿwa” de mon père Abraham et la “buchrâ” (la Bonne Nouvelle) de Jésus » d'après ce que rapporte Khâlid ibn Maʿdân al_Kilâʿî de la part de certains Compagnons. De même,

... Al-Irbâd̲ ibn Sâriya as-Salmâ rapporte avoir entendu le Prophète dire : « Je suis [mentionné] auprès d'Allâh dans le Prototype du Livre [44] en tant que Sceau des Prophètes[45] alors qu'Adam était encore couché dans sa “terre”[46]. Je vais vous dire ce que cela signifie : je suis l'appel (daʿwa) de mon père Abraham, la Bonne Nouvelle annoncée par Jésus à son peuple, et la vision en songe de ma mère ».

... Qatâda commente ainsi le passage « suscite parmi eux un Envoyé d'entre eux » : « Allâh agit effectivement ainsi [dit Qatâda] et suscita parmi eux [les Arabes] un Envoyé issu d'eux-mêmes (min anfusi_him)[47] dont ils connaissaient le visage et l'ascendance et qui les fit sortir des ténèbres [de la Jâhiliyya] vers la Lumière et les guida sur le Chemin du Tout-Puissant, du Très-Louangé ».

6.2. “*yatlu ʿalay_him âyâti_Ka*” = *« qui leur récite Tes versets »* c'est-à-dire : qui leur récite Ton Livre que Tu lui as révélé.

“*wa yuʿallimu_humu _l_kitâba wa _l_h̲ikma*” = *« leur enseigne le Livre et la Sagesse ».*

Le Livre est ici le Qur'ân ; quant à la Sagesse, selon les uns, c'est la “Sunna” du Prophète, et c'est l'avis de Qatâda, et selon d'autres, c'est la connaissance du “dîn”[48] et sa compréhension :

... Mâlik ibn Anas commentant ce verset a dit : « La “h̲ikma” est la connaissance (maʿrifa) du “dîn” et la compréhension intelligente (fiqh) du “dîn” consiste à le suivre ».

Pour nous [dit Tabarî] le plus pertinent est de dire que la “h̲ikma” est ici la science des normes (ah̲kâm) de Dieu, science qu'il n'est pas possible d'acquérir sans les explications de l'Envoyé lui-même. Pour moi, le terme “h̲ikma” provient de “h̲ukm” (pluriel : ah̲kâm) : la “norme” (ou encore la “sentence”) qui tranche entre le vrai et le faux[49].

Le sens du passage est par conséquent le suivant : et qui leur enseigne Ton Livre que Tu as fait descendre sur eux ainsi que Ton Jugement et Tes Normes que Tu lui as enseignés [pour qu'à son tour il les leur enseigne].

6.3. "*wa yuzakkî_him*" = « *et qui les purifie et les fait prospérer* »[50].

Nous avions déjà indiqué que la "tazkiya" a le sens d'une purification et la "zakât" celui d'un développement et d'un accroissement ; compte tenu des significations du verbe "zakkâ" (d'où : yuzakkî) le sens de ce passage est : et purifie-les de l'association d'un autre à Dieu et de l'adoration des idoles et fais-les prospérer en augmentant leur obéissance à Dieu.

... C'est ainsi qu'Ibn Abbâs a dit : « "wa yuzakkî_him" : la "zakât" est ici l'obéissance (t̲âʿa) à Dieu et la pureté d'intention (ikhlâç) ».

6.4. "*inna_Ka Anta _l_ʿAzîzu*" = « *en vérité, Toi, Tu es le Tout-Puissant* », que rien ne peut empêcher de réaliser ce qu'Il veut ; prononcés par Abraham et son fils, ces termes signifient : fais donc de nous et de notre descendance ce que nous T'avons demandé [à savoir : "fais de nous des "soumis" et de notre descendance, une communauté qui Te soit "soumise"].

6.5. "*al_H̲akîm*" = « *Le Très Sage* » ou encore : le Détenteur de l'Autorité (H̲ukm) suprême dont le Gouvernement (tadbîr) sur les créatures ne peut être affecté par aucun défaut ni aucune faiblesse ; prononcés par Abraham et son fils, ces termes signifient : accorde-nous donc ce qui nous profitera et qui profitera à notre descendance et qui [de toute façon] ne saurait Te manquer ou faire diminuer en quoi que ce soit les réserves inépuisables de Ta Miséricorde.

(Voir aussi com. **2**,151).

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,127 à 129)

1. Le terme utilisé par Tabarî est "durisa" qui est utilisé pour dire que les traces d'un campement ont été effacées ou recouvertes par le vent.

2. C'est-à-dire : descend de l'état paradisaque dans l'état terrestre. Voir com. (**2**,36), tome I, p. 156 et aussi note 3 du com. (**2**,35) id., p. 155.

3. Allusion à la "Demeure visitée" (Cf. **52**,4) et allusion au "Trône divin" (Cf. **39**,75). Il s'agit de désignation du "centre" des "mondes célestes" et divins dont la Kaaba est un analogue dans notre monde. Le "centre" est en réalité unique mais différencié selon les degrés de réalités où il est actualisé.

4. "Samâ′" traduit par "Cieux" ou "Ciel" conformément au com. (**2**,29)2., tome **I**, p. 130.

5. Des choses analogues sont rapportées au sujet de la construction effectuée par Abraham. H̲irâ′ est la montagne H̲irâ où le Prophète se retirait en dévotion et où il reçut la première révélation. Zaytâ, appelée également Zaytûn est l'une des deux montagnes situées dans le pays de Châm (Syrie) et mentionnées dans le verset : "wa_t_Tîni wa_z_Zaytûni" (Cor. **95**,1) ; ces termes désignent également les arbres (le figuier et l'olivier) qui poussaient sur ces montagnes (Cf. Lisân al_Arab). Sinâ est le Sinaï (Cf. **95**,2), Lubnân le mont Liban et le Jûdî la montagne où se stabilisa l'Arche de Noé (Cf. Cor. **11**,**44**).

Sur certaines significations symboliques des Centres du Monde voir "Symb. fond. de la Science sacrée" de R. Guénon (éd. Gallimard), chap. VIII et LXXV. On trouvera également dans cet ouvrage des indications précieuses sur le "Symbolisme constructif" (chap. XXXIX à XLIX) et sur les significations symboliques de l'Arbre de la Montagne (chap. LI et XXXI) et du pays de Châm ou "Terre du Soleil" (chap. XII). Sur les rapports étroits entre le Trône divin, le "cœur du serviteur croyant", le Centre spirituel et sa localisation et la Connaissance, on pourra se reporter, d'une part, aux chap. LXIX à LXXV du même ouvrage et, d'autre part, au début du chapitre 72 des Futuhât al_Makiyya d'Ibn Arabî (tome I, p. 665 à 668).

6. La base préfigure déjà la finalité traditionnelle ultime de la Maison.

7. Thabîr est une montagne près de la Mekke. T̲ûr désigne le Sinaï (Cf. Cor. **2,63**). Khamar désigne une montagne de Jérusalem appelée ainsi parce qu'elle est couverte d'arbres qui la "voilent" (khamara_hu).

8. Cf. Cor. **22,26** « Et lorsque **Nous** fîmes parvenir Abraham à l'emplacement de la Demeure... » Le "Nous" indique une certaine "pluralité apparente" de l'Unique Acteur divin : Dieu et Ses Attributs ou encore Dieu et Ses Anges (Voir plus loin 1.3.5.). — Voir aussi (**2,126**)1.4.1. et sa note 14.

9. Ces données symboliques se réfèrent à un autre aspect plus cosmologique que les précédents. Ils ne seront compréhensibles que si l'on a une idée du symbolisme de la "Séparation des Eaux", du "Barattement de la Mer", de la cosmogonie des centres spirituels, de la signification véritable des "omphalos" et de la science des correspondances analogiques entre les réalités des différents degrés de l'Existence (Voir les ouvrages de R. Guénon en particulier celui cité précédemment en note 5).

10. Sur les autres significations de ce nom voir le préambule du com. de la "Fâtiẖa", tome I, p. 43. On remarquera que le nom de Kaaba donné à l'Édifice sacré est de même racine que Kuʿb qui signifie le "sein". La polarité des symbolismes masculin et féminin dans ce lieu central et primordial n'est pas sans rappeler dans son ordre la plénitude originelle d'Adam lui-même. Elle sera le fondement, dans son ordre, d'un certain aspect nuptial du symbolisme des lieux et des rites qui y sont effectués. Le rassemblement et le retour de l'être en son propre centre et et le "mariage" de l'âme purifiée par son "émigration" vers l'Esprit, avec l'Esprit, devant aboutir à la **naissance** de l'être de pure **connaissance**. (Le "sommet" du pèlerinage est Arafât, lieu qui évoque la Connaissance pure de la Vérité ; ce lieu est d'ailleurs situé en dehors de l'Enceinte sacrée, dans un "lieu licite" symbolisant la Licéité absolue de la "Liberté divine" dont seul "prend connaissance" l'être délivré des entraves des états conditionnés. (Voir aussi com. **2**,198-199).

11. Cf. Cor. **16**,15 : "mayd" désigne plutôt une secousse due au vent.

12. Cette montagne Qubays domine l'Enceinte sacrée. Ce nom évoque l'idée de conservation d'un brandon de feu ou d'un tison ardent.

13. Les "eaux" symbolisent ici l'ensemble des possibilités de manifestation formelle avant leur différenciation et leur "formation".

De même le Trône divin, prototype céleste de la Kaaba, situé symboliquement à la verticalité de celle-ci, est dit "être sur l'Eau" (Cf. Cor. **11**,7). L'Eau correspond dans ce cas à l'ensemble des possibilités de manifestation. A propos des eaux supérieures, des eaux inférieures et de leur séparation (firmament) voir Gen. **1**,6 à 10.

14. Ibn Arabî interprète ainsi : La Maison d'Allâh, c'est-à-dire la Maison de Son Nom "Allâh", a quatre angles à l'instar du cœur du croyant qui est la "Maison de Dieu", car selon le hadîth qudsî, Dieu a dit : « Ni les Cieux ni la terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ». Les quatre angles de cette "Maison de Dieu" qu'est le cœur, sont la Vie, la Science, la Volonté et la Capacité qui sont "quatre" des huit "Porteurs" du Trône divin « Et Lui, créa les Cieux et la terre en six Jours alors que Son Trône était sur l'"eau"... » (Cor. **11**,7). — Cf. Futuẖât al_M., ch. 72.

15. Cf. Cor. **3**,96.

16. Burâq, la "Jument constellée", rapide comme l'éclair (barq) et qui, en compagnie de l'Ange Gabriel, porta plus tard le Prophète en un instant, de la Mosquée sacrée de la Mekke à la Mosquée éloignée de Jérusalem, lors de son Voyage nocturne (Isrâ) vers le lieu de son Ascension (Miʿrâj) (Cor. **17**,1) — A propos du renvoi de Hâjar (Agar) et d'Ismaël, voir Genèse **21**,8 à 20.

17. Voir (**2**,126)1.3.1. et note 11.

18. Il s'agit du H̲ijr Ismâʿîl (tel est son nom actuel) qui est un espace délimité par une petite

murette semi-circulaire : cet espace est considéré comme faisant partie de la Maison bien qu'il soit à l'extérieur de l'édifice proprement dit (Voir sur ce point les données habituelles du fiqh).

19. A propos de la Grande Paix (as_Sakîna) voir Cor. **48**,18.

20. En d'autres termes, les données traditionnelles citées correspondent à des possibilités de compréhension reflétant chacune un certain aspect des réalités évoquées par les termes "qawâʿid al_Bayt" sans qu'aucune de ces données puisse constituer à elle seule un commentaire définitif de ce passage.

21. Il s'agit de l'Angle (Rukn) dans lequel se trouve enchâssée la Pierre Noire (Al_H̲ajar al_Aswad) et qui est couramment appelée Rukn (l'Angle). (Sur la signification symbolique des pierres angulaires et des pierres noires, voir "Symb. Fond. de la Science sacrée", chap. XLVIII et XLVI).

22. Le Maqâm dans le sens donné en com. (**2**,125)2.2.3.

23. "ilâ man takilu_nâ" et plus loin "ilâ man wakkala_humâ" : Allusion au Nom divin Al_Wakîl" = Celui auquel on confie et Celui qui prend en charge. C'est à Dieu, en tant qu'Il est Wakîl, que les pèlerins confient leur famille, leurs biens et leur propre âme, et c'est sous son égide qu'ils parviennent au terme du voyage, atteignent le but puis reviennent chez eux.

24. C'est là l'une des explications courantes de l'origine "hiérohistorique" du rite du septuple Parcours entre Çafâ et Marwa (Saʿyi).

25. "wakkala_humâ ilâ **kâfin**". "kâfin" dérive du verbe "kafâ" (suffire) qui est mentionné 24 fois dans le Coran pour dire que Dieu est Suffisant en tant que Témoin, Savant, Soutien, etc..., ou encore Garant (Wakîl; **4**,132-**33**,3...).

26. Le "h̲ajfa" est un bouclier (turs) fait uniquement de pièces de cuir disposées en cercles ou en spirales.

27. La notion de "stabilisation" se retrouve souvent dans les données traditionnelles concernant les différents moments cycliques de L'histoire de la Kaaba. Le nom de la "Sakîna" et le terme "maskan" (demeure) sont de même racine que "sukûn" (la tranquillité, le calme) et — selon la grande dérivation — que "manâsik" qui désigne les rites du pèlerinage.

28. Voir com. (**2**,124)4.3.

29. Allusion à l'origine commune de la tradition des Fils d'Israël (Jacob) et de celle des descendants d'Ismaël.

30. Allusion à la plénitude spirituelle d'Abraham et d'Ismaël ainsi qu'au mode total d'institution des rites dont ils vont donner l'exemple d'accomplissement : vision unique (ou encore connaissance immédiate et intégrale), physique pour ce qui concerne le mode physique et intuitive pour ce qui concerne les réalités spirituelles profondes dont les aspects formels du rite ne sont que les supports adéquats et providentiels. A cette connaissance intégrale devra correspondre un "accomplissement" intégral suivant tous les modes d'obéissance qui étaient dans les possibilités propres de ces Prophètes selon la Parole divine ; « Et Allâh n'impose à une âme que sa propre capacité » (Cor., **2**,286) c'est-à-dire : toute l'étendue de ses possibilités propres.

31. Cette signification étymologique fait allusion au fait que le rite est un "lieu et un moment" de perception spirituelle et une possibilité de connaissance intuitive.

32. "Labbayi_Ka Allâhumma Labbayi_Ka". Ce sont là les termes de la "talbiya" qui est la parole rituelle que l'on prononce dès que l'on entre en sacralisation (ih̲râm) pour effectuer le pèlerinage (h̲ajj) ou la Visite pieuse (umra) et que l'on répètera le plus souvent possible notamment aux moments importants jusqu'à la désacralisation (ih̲lâl).

33. Le "naʿt" d'une chose est la qualité parfaite qui la caractérise et la définit comme étant ce qu'elle est et non autre chose (Le pluriel "Nuʿût" sert à désigner les "Qualités divines").

34. Il s'agit du lieu des deux Serments de ʿAqaba : avant son Émigration vers Yathrib (la future Médine), le Prophète conclut à cet endroit pendant la période du pèlerinage, un premier pacte avec douze musulmans appartenant aux tribus Aws et Khazraj de cette ville. L'année suivante, soixante-quinze musulmans lui prêtèrent serment et lui offrirent l'hospitalité dans leur cité. On rapporte qu'après la prestation de serment, une voix tonitruante fit entendre des menaces

sur le haut de l'ʿAqaba et que le Prophète dit à ses Compagnons : « Cette voix est celle du démon de l'ʿAqaba, c'est la voix d'Iblis, l'ennemi d'Allâh » (Voir : Vie de Muẖammad, p. 104, Éd. les Heures Claires).

35. "Allâhu Akbar". Cette formule doit être dite lors de la septuple lapidation des trois Stèles de ʿAqaba et elle rappelle au pèlerin la relativité de toute chose, même de son propre geste de lapidation, devant l'Incommensurabilité de la Dignité de Dieu.

36. "Dhu _l_Majâz" : ce nom signifie : lieu de passage (majâz) du verbe "jazâ" = passer.

37. La Station (wuqûf) à Arafât est le moment capital du pèlerinage. Remarquons que d'après ce propos, Abraham passe au-delà de ce qu'il ignore pour parvenir à ce qu'il connaît déjà (Allusion à la réalisation de la Connaissance suprême à laquelle le nom même du lieu fait allusion, But ultime qui est Dieu Lui-même et qui marque l'"Arrêt" au-delà duquel il n'y a plus de but possible, l'Essentiel étant atteint. En réalité, aucun être créé, en tant que tel, n'atteint l'"Arrêt" véritable, mais ces rites, providentiellement institués en conséquence, lui permettent d'y tendre et d'en approcher, et par la Grâce et la Miséricorde divine, d'y être déjà d'une certaine façon).

38. "Jamʿ" est un lieu qui marque la limite de Muzdalifa et qui est déjà Muzdalifa. Le nom "Jamʿ" signifie "union" et "Muzdalifa" "lieu de proximité". (Allusion à l'Union essentielle et à la Station de la Proximité).

39. Allusion au "retour" vers les créatures après l'"Arrivée".

40. "Minâ" signifie le "Souhait" (qui peut faire allusion au Souhait de ne pas perdre, lors du retour, l'état atteint ou encore au Souhait de voir agréer les rites accomplis). C'est à Minâ que les pèlerins font les sacrifices (madhâbiẖ).

41. Voir com. (**2**,197) et com. (**2**,198-199).

42. "tawba" : maçḏar du verbe "tâba" (revenir) d'où l'impératif utilisé ici : "tub" ; voir com. (**2**,37)2., tome I, p. 159.

43. L'un des meilleurs endroits pour formuler des prières est le "multazam" situé entre l'Angle de la Kaaba et sa Porte.

44. "Umm al_Kitâb" désigne ici l'Archétype céleste du Livre et signifie littéralement, Mère du Livre. Remarquons le rapport inattendu établi dans ce ẖadîth entre l'Archétype du Livre (Umm al_Kitâb) et l'Archétype ou le Prototype prophétique qu'est Abraham lui-même de par sa fonction d'"imâm" (umin et imâm sont dérivés de la même racine).

45. Khâtam an_Nabiyyîna : le Sceau des Prophètes qui récapitule et parachève le cycle de Prophétie. Remarquons le rapport établi ici entre le "Sceau de la Prophétie" et Jésus qui l'annonce et qui est considéré en Islâm comme le Sceau de la Sainteté qui clôturera, lors de son retour eschatologique, le cycle de l'ensemble des Possibilités de Sainteté de la présente humanité.

46. Pour comprendre ce passage, voir les données traditionnelles concernant Adam en com. (**2**,30)3.1.1. et 3.2.1., tome I, p. 137 et 141.

47. Cette expression "min anfusi_him" est traduite ici en fonction du verset et de son commentaire : elle vient expliciter en arabe le terme "min_hum" (littéralement "d'eux") ; cette traduction correspond au sens admis couramment dans la langue où cette expression est utilisée avec un sens pronominal ou réflexif. Elle signifie littéralement : "de leur propre âme" et elle est mentionnée dans plusieurs versets semblables à celui-ci où il est dit que Dieu suscita un Envoyé "min anfusi_him" (Cf. Cor. **9**,128 et **3**,164). Il existe une compréhension moins courante mais qui découle pourtant directement de ce sens littéral, et qui envisage l'"Envoyé" du point de vue de sa réalité tout à la fois primordiale, permanente et actuelle dans chaque être.

48. "Dîn" désigne tous les aspects de la Soumission dont chacun doit s'acquitter de tout son être. Voir note 3, com. **2**,124.

49. Tabarî rejoint l'avis de Qatâda mais n'envisage qu'un aspect de la "Sunna" du Prophète.

50. Double traduction établie en fonction du commentaire et nécessitée par la double signification de verbe zakkâ (d'où le maçḏar tazkiya et zakât) pour lequel Tabarî retient **simul-**

tanément les deux sens fondamentaux sans faire prévaloir l'un sur l'autre (voir com. (**2**,43)2., tome I, p. 168).

*
* *

وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ
إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَـٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ
فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ
قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾

(**2**,130) « Qui donc délaisse la Tradition d'Abraham si ce n'est celui qui ignore sa propre âme?

Nous l'avons en effet élu dans ce monde (↦), — et dans l'Autre, il est parmi les Pieux parfaits — ».

"wa man yarghabu ʿan millati ibrâhîma illâ man safiha nafsa_hu/wa la_qad _çt̲afaynâ_hu fî_d_dunyâ wa inna_hu fî_l_âkhirati la_mina _ç_çâlih̲îna".

(**2**,131) « (→|) Lorsque son Seigneur lui dit "Soumets-toi" et et qu'il répondit "Je me suis soumis au Seigneur des Mondes" ».

"idh qâla la_hu rabbu_hu aslim qâla aslamtu li_rabbi _l_ʿâlamîna".

(**2**,130-131)1. *Commentaire du verset 130.*

1.1. "*wa man yarghabu ʿan millati Ibrâhîma*" = *« Qui donc délaisse la Tradition d'Abraham ».*

C'est-à-dire : quels sont les gens qui délaissent cette Tradition (milla) pour une autre? La question fait allusion aux Juifs (Yahûd) et aux Chrétiens (Naçâra) qui préfèrent respectivement la tradition juive et la tradition chrétienne à la Soumission fondamentale[1]. Pourtant, la Tradition d'Abraham est la Religion pure (H̲anafiyya) et saine (musallama). Dieu — exalté soit-Il — a dit : « Abraham n'était ni un Juif, ni un Chrétien mais un pur (h̲anîf)[2] et un soumis (muslim) » (Cor. **3**,67).

... Qatâda a dit : « Ceux qui ont délaissé la Tradition d'Abraham sont les Juifs et les Chrétiens qui ont adopté respectivement le Judaïsme et le Christianisme comme une innovation qui ne vient pas d'Allâh et qui ont laissé la Tradition d'Abraham c'est-à-dire la Soumission en mode pur. C'est ainsi qu'Allâh suscita Son Prophète Muhammad avec la Tradition d'Abraham ».

1.2. "*illâ man safiha nafsa_hu*" = *« Si ce n'est celui qui ignore sa propre âme ».*

"safah" (maçdar du verbe "safiha") signifie "ignorance" (jahl)[3]. Le sens du passage est le suivant : qui donc délaisse la Tradition pure d'Abraham si ce n'est celui qui ignore sa propre âme? C'est-à-dire : qui ignore la nature du désir véritable de son âme à propos de ce qui lui sera profitable ou nuisible dans l'Autre monde[4].

... Ibn Zayd commente ainsi ce passage : « si ce n'est celui qui se trompe à propos de son désir véritable » [ou encore, en traduisant différemment : « si ce n'est celui qui égare "sa part" »].

1.3. "*wa la_qad içtafaynâ_hu fi_d_duniâ*" = *« Nous l'avons en effet élu dans ce monde ».*

C'est-à-dire : Nous l'avons élu en le choisissant comme Ami intime[5] et en faisant de Lui un exemple spirituel[6].

Il y a là, de la part de Dieu à Ses serviteurs, une indication et un enseignement : celui qui s'oppose à une chose qu'Abraham a instituée comme norme à suivre après lui, s'oppose à Dieu et celui qui s'oppose à ce que le Prophète a apporté s'oppose aussi à Abraham lui-même.

1.4. "*wa inna_hu fi_l_Âkhirati la_mina _ç_çâlihîna*" = *« — et, dans l'Autre, il est parmi les Pieux parfaits — ».*

Parmi les descendants d'Adam, celui qui est "çâlih" est celui qui s'acquitte des droits que Dieu a sur lui. Dieu informe donc ici qu'Abraham a été dans ce monde un Ami pur (Çafiyy) et qu'il est dans l'Autre un Saint (Waliyy), parvenu "aux aiguades" réservés aux Saints de Dieu qui ont atteint la certitude totale au sujet de Son Pacte[7].

(**2**,130-131)2. *Commentaire du verset 131.*

"*idh qâla la_hu Rabbu_hu aslim qâla aslamtu li_Rabbi _l_'âlamîn*" = *« Lorsque son Seigneur lui dit "Soumets-toi !" et [qu']il répondit : "Je me suis soumis au Seigneur des Mondes" ».*

"soumets-toi !" c'est-à-dire : voue-Moi une adoration pure et sincère et soumets-toi à Moi par l'obéissance. Quant à l'"Islâm" (maçdar du verbe "aslama", d'où l'impératif "aslim") nous en avons déjà expliqué la signification dans la langue arabe pour qu'il ne soit pas utile d'y revenir[8].

Quelqu'un nous dira peut-être que la particule "idh" doit renvoyer à un moment précis, et il nous demandera quel est ce moment. Nous répondrons que ce passage vient à la suite de l'affirmation « Nous l'avons en effet élu dans ce monde », mentionnée dans le verset précédent[9] ; voici donc le sens de l'ensemble : Nous l'avons en effet élu dans ce monde **lorsque** son Seigneur lui dit "Soumets-toi" et qu'il répondit "Je me suis soumis (aslamtu) au Seigneur des Mondes"[10].

Enfin quelqu'un nous demandera peut-être ceci : Dieu appela-t-il Abraham à la Soumission et, éventuellement, dans quel état était alors Abraham? Nous répondrons qu'il en est effectivement ainsi et que tout ceci est évoqué dans les passages[11] où Dieu dit qu'Il éprouva Abraham par les étoiles, la lune et le soleil et que finalement Abraham dit ceci : « O mon peuple ! Je suis affranchi de ce que vous associez [à Allâh] ; en vérité, j'ai orienté, en mode pur, ma face vers Celui qui créa, en les séparant, les Cieux et la terre, et je ne suis pas d'entre les associateurs » (Cor. **6**,79).

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,130 et 131)

1. Ce qui leur est reproché ici c'est d'être attaché à leur religion respective avant même d'être attaché à ce qui fait le fondement de ces deux religions et qui en constitue l'essentiel. Ce n'est donc pas la spécificité de ces formes traditionnelles qui est ici en cause et, dont la légitimité est par ailleurs reconnue (Cf. Cor. **2**,62) mais la conception limitative et particulariste que les Juifs et les Chrétiens ont respectivement de ces deux formes de la Tradition abrahamique ; celle-ci sera appelée plus loin "H̲anafiyya musallama", la "Religion pure et saine" qui est la Soumission fondamentale au Principe Unique, ou encore le Monothéisme pur et intégral tant sur le plan doctrinal que sur le plan dévotionnel. Cette religion (dîn) n'est en définitive rien d'autre que la réalisation en mode abrahamique, de l'adéquation primordiale, scellée dans toute âme, entre l'existence immédiate et sa finalité ultime dans l'inaltérable harmonie de l'Unique : « Je n'ai créé les Jinns et les Hommes que pour qu'ils M'adorent » (Cor. **51**,56) ... « et tu ne verras pas de hiatus dans la création du Tout-Miséricordieux » (Cor. **67**,3). Le Prophète a dit : « Tous les hommes naissent soumis ; ce sont leurs parents qui les rendent juifs, chrétiens ou majûs ».

Ce verset est d'ailleurs formulé sans spécification, en sorte que, si les commentaires indiquent qu'il fait allusion aux Juifs et aux Chrétiens oublieux de leurs origines, rien n'empêche de considérer qu'il peut s'appliquer à tous ceux qui peuvent se trouver dans une erreur équivalente ; les aspects circonstanciés et structurels des versets du Coran ne doivent pas faire oublier que le Coran est en premier lieu un "guide" pour les "musulmans" (voir Cor. **2**,2).

2. Le terme "h̲anîf" évoque l'idée de s'écarter d'une chose pour revenir dans le chemin. Il y a dans ce nom une allusion au fait que la Tradition abrahamique n'est pas la Tradition primordiale elle-même, mais qu'elle en est un rétablissement et une revification (Rétablissement fondé sur l'Alliance entre Dieu, Abraham et ses descendants et affirmé extérieurement par l'institution de certains rites dont, pour ce qui concerne les descendants d'Ismaël, ceux du pèlerinage). On dit en effet, qu'Abraham s'est écarté des erreurs pour parvenir à la vérité.

3. Voir "sufahâ'" en (**2**,13).

4. Le Prophète a dit : « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur ».

5. Voir Cor. **4**,125 et ci-dessus note 2 du commentaire du verset 124.

6. Voir com. (**2**,124)2.

7. Le terme "Pacte" fait allusion ici, en premier lieu à ce qui a été dit en (**2**,124)4.2. à propos du pacte qui « ne sera pas pris par les injustes ». La mention d'Adam et de sa descendance permet d'envisager que Tabarî fait également une allusion au Pacte primordial conclu par tous les hommes alors qu'ils étaient encore dans les reins d'Adam lorsque Dieu leur posa la question : « Ne suis-Je pas votre Seigneur? » et qu'ils répondirent : « Que si ! » (Cor. **7**,172). A l'époque de Tabarî, l'allusion, même si elle n'est pas expressément voulue, ne pouvait échapper au lecteur qui connaissait le texte coranique.

8. Voir en (**2**,112)1.

9. La continuité du sens est signalée dans la traduction par les signes ↦ et ⇥.

10. Dans toutes les traductions françaises, le verbe "aslamtu" est rendu par un présent, ce qui concorde très bien avec la logique de la langue française mais trahit la lettre et l'esprit

du texte arabe bien que la langue arabe ait plus de souplesse et que dans un contexte différent, une telle traduction eût été la bienvenue. La lettre est trahie parce que "aslamtu" est un accompli (mâḏî) qui devrait littéralement se traduire par : "je me suis soumis", la chose étant terminée au moment où elle est dite. L'esprit est trahit car cet accompli a ici une signification capitale : Abraham doit être considéré, comme véridique, surtout au moment où il dit cette chose ; par conséquent, s'il dit "Je me suis soumis" et non pas "Je me soumets" c'est que sa soumission (son islâm) est déjà effective sous tous les rapports au moment où il le dit.

11. Voir Cor. **6**,76 à 79. A propos des "épreuves" que Dieu fit subir à Abraham voir aussi com. (**2**,124)1.1. à 1.9.

*
* *

وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ
بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ
إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ
ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ
إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ إِلَـٰهًا
وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ
لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟
يَعْمَلُونَ ﴿١٣٤﴾

« Et Abraham la recommanda à ses fils ainsi que Jacob [aux siens, en disant] : "O mes fils ! En vérité, Allâh a choisi pour vous la Religion ! Ne mourrez pas autrement qu'en soumis ». (**2**,132)

"wa waççâ bi_hâ ibrâhîmu banî_hi wa yaʿqûbu/yâ_baniyya inna _llâha _çṯafâ la_kumu _d_dîna falâ tamûtunna illâ wa antum muslimûna".

« [O Gens du Livre] étiez-vous témoins lorsque la mort se présenta à Jacob et qu'il dit à ses fils : “qu'adorerez-vous après moi?” et qu'ils répondirent : Nous adorerons ton Dieu et le Dieu de tes “pères”, Abraham, Ismaël et Isaac, comme Dieu Unique en Lui étant soumis ». (**2**,133)

“am kuntum chuhadâ'a idh h̲ad̲ara yaʿqûba _l_mawtu/ idh qâla li_banî_hi mâ taʿbudûna min baʿdî/qâlû naʿbudu ilâha_ka wa ilâha âbâ'i_ka ibrâhîma wa ismâʿîla wa ish̲âqa ilâhan wâh̲idan wa nah̲nu la_hu muslimûna”.

« C'est là une génération qui s'est bien retirée [du monde] ; à elle [le bénéfice de] ce qu'elle a réalisé et à vous ce que vous aurez réalisé ; vous ne serez pas interrogés au sujet de ce qu'ils ont fait ». (**2**,134)

“tilka ummatun qad khalat/la_hâ mâ kasabat wa la_kum mâ kasabtum wa lâ tus'alûna ʿammâ kânû yaʿmalûna”

Dans le verset 127, on ne lisait pas « Lorsque Abraham et Ismaël élevèrent la Maison [en disant] : ... » mais « Lorsque Abraham éleva les bases de la Maison ainsi qu'Ismaël [tous deux disant] : “Notre Seigneur !... ». Dans ce verset, “Ismaël” était sujet post-posé au verbe “éleva”, Abraham étant son sujet antéposé ; par ailleurs, “Abraham” et “Ismaël” étaient sujets communs du verbe sous-entendu “qâlâ” traduit par un participe présent placé entre crochets pour exprimer la concomitance des actes et des paroles. La structure de ce verset-ci est analogue : on ne lit pas : Abraham et Jacob la recommandèrent mais Abraham la recommanda à ses fils ainsi que Jacob [aux siens]. Cette fois, c'est “Yaʿqûb” qui est sujet post-posé au verbe “recommanda”[1], “Ibrâhîm” et “Yaʿqûb” étant également les sujets du verbe sous-entendu “qâlâ” traduit de la même façon[2]. Cette structure syntaxique à ces deux endroits est frappante car elle évoque non seulement l'antériorité d'Abraham dans l'histoire et sa dignité par rapport à son fils Ismaël dans le premier cas et son petit-fils Jacob dans le second, mais aussi, de ce fait même, cette structure évoque également l'antériorité pour ne pas dire la primordialité de la Tradition abrahamique par rapport à l'expression particulière de cette Tradition à l'égard des descendants d'Ismaël d'une part et à l'égard des descendants d'Israël d'autre part.

(A titre indicatif, signalons que si Jacob eut douze fils, la Genèse attribue également douze fils à Ismaël desquels sont issus douze tribus arabes. — Voir Genèse **25**,12 à 16 — ce qui n'est pas sans accentuer le parallèle entre l'un et l'autre. Enfin, on pourra remarquer que les versets bibliques où cette descendance d'Ismaël est donnée sont les derniers où il est fait mention explicite de lui, la suite du texte biblique s'adressant, semble-t-il, plus spécialement aux descendants d'Israël, c'est-à-dire de Jacob. (Voir aussi note 1 du com. **2,124**.)

(**2**,132 à 134)1. *Commentaire du verset 132.*

1.1. “*wa waççâ bi_hâ Ibrâhîmu banî_hi wa Yaʿqûb*” = « *et Abraham la recommanda à ses fils ainsi que Jacob* [*aux siens, en disant*] »:

c'est-à-dire qu'il recommanda à ses fils la parole [qu'il avait dite lui-même, à savoir] : « Je me suis soumis au Seigneur des Mondes »[3]. Il s'agit de la [même] Soumission [fondamentale que celle] ordonnée par Dieu à Son Prophète et qui consiste :

— à Lui vouer une adoration pure et sincère (ikhlâç al_ʿibâda) ;
— à affirmer (ou réaliser) que Dieu est l'Unique (tawẖîd **li_Llâh**) ;
— à Lui soumettre le cœur et les membres (khuḏûʿ al_qalb wa_l_jawâriẖ)[4].

Puis Jacob recommanda cette Soumission à ses propres fils :

... Comme le dit Qatâda qui commente ainsi ce passage : « Jacob la recommanda à ses fils après [qu']Abraham [l'eut recommandée aux siens] ».

1.2. [Réfutation d'un avis] ● Certains commentateurs considèrent que ce passage doit se comprendre ainsi : Abraham **la** recommanda à ses fils c'est-à-dire qu'il leur recommanda de dire "Je me suis soumis au Seigneur des Mondes" et Jacob recommanda à ses fils ceci : "O mes fils, Allâh vous a choisi la Religion...".

> Dans ce cas "Ibrâhîm" est sujet unique du premier verbe "recommanda" (waççâ) et "Yaʿqûb" sujet anté-posé d'un second verbe "recommanda" mais sous-entendu après lui. Une telle construction syntaxique, théoriquement possible, laisserait supposer que la recommandation (tawçiya) faite par Abraham à ses fils est différente de celle faite par Jacob aux siens.

Or ceci n'a pas de sens [dit Tabarî] car ce que Jacob recommande à ses fils est tout à fait semblable à ce qu'Abraham recommande lui-même : encouragement à l'obéissance à Dieu, à la soumission (khuḏûʿ) à Lui, et [en un mot] à la Soumission totale (islâm).

1.3. [Réponse à une objection] Certains diront peut-être ceci : puisque le sens est celui qui a été dit, à savoir : "Abraham la recommanda à ses fils ainsi que Jacob [en disant] **que**", où est la conjonction **que** (an)? Nous répondrons ceci : une recommandation (waçiyya) est nécessairement un énoncé (qawl) mais dont toute l'importance porte sur sa signification (maʿnâ) et non sur le fait d'être un énoncé. L'énoncé de cette recommandation étant formulé, il ne convenait pas de mentionner la particule "an" si l'accent devait être mis sur sa signification sans quoi il aurait été dit ceci : "Abraham **dit** (qâla) à ses fils ainsi que Jacob **que** (an), ce qui n'est pas le cas. L'omission de la particule indique donc que tout l'intérêt de l'énoncé de cette recommandation porte sur sa signification[5].

1.4. [Variante de lecture] : Certains lecteurs retiennent la version "awçâ" dans le sens de faire et refaire l'ultime recommandation (waçiyya).

D'autres lisent "waççâ" qui a ici à la fois le sens **d'engager** (ʿahida) plusieurs fois de suite à [réaliser une chose] et celui de faire et refaire l'ultime recommandation (awçâ)[6].

(**2**,132 à 134)2. *Commentaire du verset 132 (suite).*

2.1. "*yâ baniyya inna_Llâha _ç̱ṯafâ la_kumu _d_dîn*" = *« O mes fils ! En vérité, Allâh a choisi pour vous* **la Religion** ».

Le terme "dîn" est ici défini par l'article : c'est **La Religion** car celle-ci est connue de ceux auxquels Abraham et Jacob s'adressent respectivement : elle leur est connue par les recommandations mêmes qu'ils leur ont adressées et du fait qu'ils les ont engagé à la suivre. Ensuite, après leur avoir fait connaître la Religion que Dieu a choisie pour eux, et après les y avoir engagés, Abraham et Jacob dirent à leurs fils :

2.2. *"fa lâ tamûtunna illâ wa antum muslimûn"* = *« Ne mourrez pas autrement qu'en Soumis ! »*.

Ce passage signifie : n'abandonnez pas cette Religion qui est la Soumission, durant votre vie en ce monde car personne ne sait quand viendra pour lui l'heure de son décès et vous non plus, vous ne savez pas à quel moment du jour ou de la **nuit viendra votre heure. N'abandonnez donc pas la Soumission [ne fût-ce qu'un seul** instant] car vous risqueriez de vous trouver à ce moment-là dans une autre religion qui ne serait pas celle que Dieu a choisie pour vous et vous rendriez votre dernier soupir alors que Dieu est irrité contre vous, ce qui causerait votre perte[6bis].

(**2**,132 à 134)3. *Commentaire du verset 133.*

3.1. *"am kuntum chuhadâ' idh h̲ad̲ara Yaʿqûba _l_mawt"* = *« Étiez-vous témoins lorsque la mort se présenta à Jacob »*.

La particule "am" a ici le sens de la simple particule interrogative "a" placée en tête d'une question mais elle signale de plus que cette question fait suite à des éléments antérieurs du discours[7].

L'interprétation du passage est la suivante : O Juifs et Chrétiens, qui niez le caractère prophétique de Muh̲ammad, étiez-vous témoins lorsque la mort se présenta à Jacob[8]? Comme ce n'est pas le cas, ne prétendez pas des choses fantaisistes au sujet de Nos Prophètes et de Nos Envoyés et ne leur attribuez pas à tort le Judaïsme ou le Christianisme [envisagés du point de vue limitatif et particulariste][9]. J'ai suscité Mon Ami intime Abraham, ses fils, Isaac et Ismaël et leurs descendants [qui auront à l'égard des hommes de leur génération et des générations qui les suivent une fonction prophétique (nubuwwa) et paradigmatique (imâm) analogue à celle d'Abraham par rapport à sa génération et aux générations qui sont venues après lui] avec la Tradition pure et intacte (H̲anafiyya musullama). Si vous aviez été effectivement présents en leur temps [au moment de leur mort][10] et si vous les aviez entendu [parler de **La** Religion] vous eussiez compris qu'ils suivent autre chose que ce que vous leur avez attribué comme religion et comme tradition et qui ne sont apparues qu'après eux[11]. Ce verset constitue donc un démenti de la part de Dieu à l'adresse des Juifs et des Chrétiens qui prétendent qu'Abraham et Jacob sont conformes à leur religion respective [alors que c'est au contraire eux qui doivent veiller à rester conformes à la religion d'Abraham].

3.2. *« Lorsqu'il dit à ses fils "qu'adorerez-vous après moi?" ils répondirent : "Nous adorerons ton Dieu (Ilâha_ka) et le Dieu de tes "pères", Abraham, Ismaël et Isaac, comme Dieu Unique en Lui étant soumis" »*.

"*naẖnu la_Hu muslimûn*" peut indiquer un état (ẖâl) et le sens est le suivant : nous adorerons ton Dieu **en** Lui étant soumis par l'obéissance et l'adoration ; mais ce passage peut avoir le sens suivant : nous adorerons ton Dieu et nous sommes actuellement comme dans tout état, soumis à Lui. De ces deux aspects de l'interprétation de ce passage c'est le premier qui est le plus exact [dit Tabarî].

Par ailleurs, Ismaël est nommé avant Isaac car il est son aîné, et il est mentionné parmi les "pères" (âbâ') de Jacob car rien n'empêche en arabe de désigner les oncles paternels (aʿmâm) par le terme "âbâ'" ou les oncles maternels (akhwâl) par le terme "ummahât"[12].

(**2**,132 à 134)4. *Commentaire du verset 134.*

"*tilka ummatun qad khalat*" = *« C'est là une génération qui s'est bien retirée [du monde] ».*

« C'est là une génération (umma) ». Le terme "umma" désigne ici Abraham, Ismaël, Isaac et leurs descendants soumis à Dieu.

"qad khalat" (traduit ici par "s'est retirée") signifie : a passé son chemin. On dit de quelqu'un qui est mort "qad khalâ" car il s'est retiré du monde et s'est isolé par rapport à ce qui lui était familier dans ce monde : famille et contemporains. Le sens premier du verbe "khalâ" (d'où "khalat" au féminin) c'est aller en un endroit où ne se trouve aucun familier et s'isoler du monde[13]. C'est pourquoi, ce terme est utilisé dans ce sens pour dire que quelqu'un meurt (mâta).

Le sens du passage est donc le suivant : O Juifs et Chrétiens, n'invoquez plus Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et leurs descendants soumis à Dieu, autrement qu'en termes qui conviennent à leur dignité, ne leur attribuez plus [ce qui n'est que] la dissimulation (kufr) propre au Judaïsme et au Christianisme en sorte que vous rattachiez à eux ces religions [conçues de telle sorte que leurs aspects spécifiques dissimulent (kafara) leur vérité profonde].

"*lahâ mâ kasabat*" = *« à elle ce qu'elle a réalisé »* c'est-à-dire : à cette communauté de Mes Prophètes et de Mes Envoyés revient tout ce qu'elle a réalisé comme bien [en œuvres spirituelles intérieures et extérieures].

"*wa lakum mâ kasabtum*" = *« et à vous ce que vous aurez réalisé »* c'est-à-dire : à vous, Juifs et Chrétiens vous reviendra à ce moment-là tout ce que vous aurez fait.

« et vous ne serez pas interrogés au sujet de ce qu'ils ont fait » : et vous ne serez pas sanctionnés pour ce que eux ont fait : « en sa faveur ce qu'elle a réalisé [comme bien] et en sa défaveur ce qu'elle a commis [comme mal] » (Cor. **2**,286). Auprès de Dieu, il ne vous sert donc à rien de leur attribuer ce que vous leur attribuez et vos prétentions n'y changeront rien. Par contre, ce qui vous servira auprès de Lui, ce seront les œuvres pies que vous aurez accomplies [avant de mourir] à condition de les avoir effectivement accomplies et offertes à Dieu.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,132 à 134)

1. “Yaʿqûb” est en réalité post-posé à l’ensemble de la proposition « Abraham la recommanda à ses fils » dans laquelle le verbe est en tête.

2. En toute rigueur, si on s’en tient strictement à la compréhension donnée par Tabarî, il n’y aurait pas là de verbe “qâla” sous-entendu mais le sens de ce verbe serait déjà inclus dans le verbe “waççâ” lui-même, car, dit Tabarî, « une recommandation implique nécessairement la parole ». Ce qui est sous-entendu en réalité c’est la conjonction “an” (que) qui correspondrait au verbe “dire” (dire... que) dont la signification est inclue dans le verbe “recommander” lui-même ; le verbe “waççâ” signifierait donc à la fois : **recommander** telle chose **en disant que.** Tabarî expliquera pourquoi la conjonction “an” n’est pas mentionnée explicitement.

3. Nous verrons plus loin que cette “parole” est recommandée moins comme “paroles à dire” que comme “significations à comprendre et à réaliser”.

Ici, le fait que cette “parole” qui doit être dite soit à l’“aspect accompli” signifie qu’elle ne doit pas oralement être formulée par des mots mais qu’elle doit aussi être accomplie par l’état correspondant. Dans le cas où cet accomplissement n’est pas encore effectif, elle doit exprimer un désir ardent ce qui est tout à fait compatible avec la logique de la langue arabe puisque l’accompli sert également à exprimer un souhait, la chose souhaitée étant affirmée comme déjà réalisée virtuellement. Tabarî dira plus loin qu’il ne s’agit pas de mots à dire mais de significations.

4. Le “cœur” désigne le siège des facultés intellectuelles supérieures telle la connaissance intuitive immédiate requise par les “sens du cœur” (“ouïe” du cœur, l’“œil” du cœur — Cor.) qui sont à l’intelligence intuitive ce que sont les sens physiques à l’intelligence discursive qui a son siège dans le cerveau, les sens physiques n’étant d’ailleurs que l’extériorisation dans le domaine corporel de ces sens du cœur” dans lesquels ils trouvent leur principe. Dans son sens le plus élevé, le “cœur” du serviteur croyant est Demeure divine selon le hadîth qudsî cité en note 14 du com. (**2**,127 à 129). — Le terme “jawârih̲” désigne, par opposition, non seulement les membres proprement dit mais l’ensemble de la forme corporelle envisagée comme “support extérieur de la Soumission”. En d’autres termes, la soumission du cœur et des membres signifie la soumission totale intérieure et extérieure et correspond à l’accomplissement “en actes” de l’adoration pure et sincère et de l’affirmation de l’unicité divine (ou encore de sa reconnaissance ou de sa réalisation, toutes ses significations étant contenues dans le terme “tawh̲îd”) mentionnés précédemment.

5. La signification profonde de cette recommandation “énoncée” ici se trouve en réalité dans la “parole” recommandée par Abraham et qu’il a dite lui-même : « Je me suis soumis au Seigneur des Mondes » ; les termes de la “waçiyya” en sont en quelque sorte une explication (bayân).

6. ʿahida est pris ici dans le sens d’“ordonner” (voir com. (**2**,125)3.1.), engager quelqu’un à faire quelque chose, l’encourager à faire quelque chose. Tabarî retient la lecture “waççâ” plus complète du point de vue des significations.

6 $^{\text{bis}}$. Cette recommandation semble signifier que les descendants d’Abraham et de Jacob (que la notion de “descendants” soit prise au sens corporel ou spirituel) ne doivent pas s’écarter un seul instant de l’orientation essentielle qui garantit la Soumission véritable dont Abraham avait donné l’exemple.

7. Tabarî ne signale pas ici quels sont ces éléments. Il semble évident que cette particule “am” établit une continuité avec les versets 118, 122, 123, puisque le discours s’adresse aux Gens du Livre. La particule “idh” en position initiale dans les versets 124 à 127 maintenait également cette continuité (depuis le verset **2**,30), mais d’une façon plus ténue par le sous-entendu qu’elle impliquait : « Et [souvenez-vous] lorsque... ».

8. Voir aussi Gen. 48 et 49.

9. Compte tenu de ce qui sera dit plus loin au début du commentaire du verset suivant, il faut dès à présent distinguer la spécificité propre du Judaïsme et du Christianisme des points

de vue limitatifs et particularistes sous lesquels les Juifs et les Chrétiens envisagent leur tradition respective et auxquels ils aboutissent par leur attachement préférentiel, voire exclusif, à cette spécificité réduite à elle-même. Celle-ci au lieu de n'être qu'une expression (régulièrement et providentiellement énoncée et instituée) de la tradition originelle devient un voile qui dissimule celle-ci aux yeux de ceux-là mêmes qui prétendent y être rattachés bien qu'ils le soient effectivement mais pas comme ils le croient. C'est ainsi que le Judaïsme et le Christianisme, devenant ce qu'ils en font et étant envisagés et compris comme ils l'envisagent et le comprennent, peuvent apparaître l'un et l'autre comme des égarements. Ceci explique pourquoi, dans le Coran, ceux qui les suivent sont tantôt envisagés en termes négatifs, tantôt en termes positifs (les deux n'étant d'ailleurs jamais mêlés). Cette contradiction apparente doit heurter la raison, afin que cette dernière se mette en quête et cherche à comprendre.

10. Cette "mort" peut également être envisagée dans un sens plus profond : "mort à l'état conditionné et relatif de l'existence, et, corrélativement, la naissance à la Vie éternelle par la Certitude véritable lors de l'accomplissement de la **soumission totale** qui est alors envisagée comme l'effacement de l'être devant la Réalité une. C'est là un sens plus élevé de l'"Is̱tifâ'", l'Élection divine. Pour plus de précisions sur ces aspects profonds, qui sortent du point de vue général auquel Tabarî entend se tenir, on se reportera directement aux commentaires ésotériques, par exemple ceux de Qashânî, de Naysâburî (qui se trouve d'ailleurs édité en marge du tafsîr de Tabarî), d'Ismaël H̱aqqî, de Qushayrî ou d'autres.

11. Du point de vue de la Tradition "mère", les traditions spécifiques ne sont pas vraiment "autres" puisque c'est en elle qu'elles trouvent leurs principes et c'est d'elle que provient tout ce qui fait leur vérité, même dans leur spécificité, bien que, en toute rigueur, la Tradition mère ne puisse pas se réduire à l'une de ses expressions spécifiques même dans le meilleur des cas car tout en "contenant" celle-ci, elle est aussi bien plus. En outre, à partir du moment où la tradition spécifique se différencie d'elle, non par "spécification" mais par altération au point de pouvoir être considéré comme "autre", c'est que la compréhension véritable de celle-ci dans sa spécificité et dans son universalité profonde s'est estompée, voire perdue. Mais, dans les deux cas, il est légitime de considérer que la Tradition par excellence est "autre chose" que l'une de ces expressions particulières. Même chez les musulmans, l'Islâm tel qu'il est connu et vécu par chacun est différent de ce que le Prophète en connaissait, en comprenait et en vivait, même si, par une grâce propre attachée au caractère final et récapitulatif de la tradition muẖammadienne, la forme elle-même est marquée d'un sceau d'universalité qui, jusqu'à un certain point, garantit les musulmans des erreurs sigmatisées ici.

Toutefois, si ces erreurs sont mentionnées dans le Coran, qui doit être leur "Imâm", c'est qu'ils sont également concernés par ces versets indépendamment des circonstances particulières de leur révélation, la Parole divine ne se laissant pas réduire à un aspect exclusif ou simplement "informatif" : le Coran, tout entier et dans chacune de ses parties est guidance et exhortation même si certains passages le sont plus explicitement que d'autres.

12. Le terme "âbâ'" désigne habituellement, les pères ou les aïeux et le terme "ummahât", les mères ou les aïeules avec le sens admis normalement en français pour ces termes. Mais de plus, ils sont susceptibles d'avoir une portée plus générale que ces dernières. Tabarî signale d'ailleurs, à cet endroit, une variante mineure adoptée par quelques lecteurs qui semblaient ignorer ces significations possibles du terme "âbâ'".

13. Du verbe "khalâ" dérive le terme "khalwa" (la retraite spirituelle) qui est susceptible d'être conçu à bien des degrés différents. Pour permettre au lecteur de soupçonner une autre "trame coranique" que celle mise en évidence par Tabarî et compte tenu des allusions qui émaillent son commentaire, nous citerons un texte d'Ibn Arabî qui n'est pas sans rapport, d'une part, avec le cas des êtres spirituels parfaits mentionnés dans ces versets et, d'autre part, avec certains aspects de la Maison de Dieu, du Pèlerinage et de la Religion : « La khalwah (en tant que Vide primordial) est la plus haute station spirituelle, elle est la demeure qu'habite l'Homme par excellence (al_Insân). Celui-ci la remplit de son être, en sorte que rien d'autre n'y est contenu : telle

est la Khalwah. Le rapport entre l'Homme et celle-ci est celui entre Dieu (al_H̲aqq) et « le Cœur du serviteur qui contient Dieu » et où rien d'autre n'entre, sous aucun aspect propre aux réalités cosmiques, de sorte que le Cœur étant vide (khâlî) de toute réalité cosmique, Dieu S'y manifeste par Son Être. » (Fut. al_Mak. ; trad. M. Valsân, Et. Trad. N^{os} 412-413, p. 78).

*
* *

وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ
مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾

« Ils [les Gens du Livre] disent : "Soyez Juifs ou Chrétiens et vous serez dans la bonne voie". **(2,135)**

Réponds : "Non, mais par contre [nous suivons] la Tradition d'Abraham (↦) en tant qu'il est droit et qu'il n'était pas parmi les associateurs ».

"wa qâlû kûnû hûdan aw naçârâ tahtadû/qul bal millata ibrâhîma (↦) h̲anîfan wa mâ kâna mina _l _muchrikîna".

Le signe (↦) indique ici que, sous un certain rapport, ce passage n'est pas complet, que quelque chose reste en suspens et sera mentionné plus loin. Voir (**2**,136 à 138)3.

(**2**,135)1. "*wa qâlû kûnû hûdan aw naçârâ*" = *« [Les Gens du Livre] disent "soyez Juifs ou Chrétiens ».*

Voir les commentaires (**2**,111) et (**2**,113)1.

"*tahtadû*" = *« et vous serez dans la bonne voie »* : et vous serez dans la voie de la vérité (t̲ârîq al_H̲aqq).

[Circonstances de la révélation de ce passage]

... Ibn Abbâs rapporte qu'un Juif s'adressa au Prophète et lui dit : « "Il n'y a jamais eu de bonne direction sans que nous nous y soyions conformés ! Suis-nous donc et tu seras dans la bonne voie !" Par ailleurs, les Chrétiens disaient la même chose. [C'est dans ces circonstances qu']Allâh fit descendre ce verset... ».

(**2**,135)2. "*bal millata Ibrâhîma h̲anîfan*" = *« non, mais par contre nous suivons la Tradition d'Abraham en tant qu'il est droit ».*

2.1. Interprétation de ce passage.

Réponds leur : venez et suivons la Tradition d'Abraham qui nous rassemble tous sur la base du témoignage [unique] : elle vient de Dieu, c'est Lui qui l'a agréée, choisie et ordonnée. Or cette Religion d'Abraham était la "H̲anafiyya musallama" (la Tradition primordiale pure et intacte). Laissons donc les autres traditions [spécifiques][1] au sujet desquelles nous divergeons (nakhtalifu)[2] en sorte que certains d'entre nous les condamnent et d'autres les approuvent. En effet, dans ce domaine, du fait même des différences (ikhtilâf) qui lui sont propres[3], il n'y a pas d'autre voie possible pour que nous nous retrouvions d'accord, en dehors de la voie qui s'offre à nous et qui consiste à se rassembler sur la Tradition d'Abraham[4].

2.2. Signification précise de ce passage. Selon la construction envisagée par rapport au début du verset, ce passage peut être compris de plusieurs façons : Les Juifs et les Chrétiens disent : suivez le Judaïsme ou suivez le Christianisme et vous serez dans la bonne voie. **Réponds,** nous ne suivrons ni l'un ni l'autre et nous ne les prendrons pas comme traditions ; **« non, mais par contre, nous suivons la Tradition d'Abraham ».** Dans ce cas, le verbe "nous suivons" (nattabiʿ) est sous-entendu.

● Ou encore ... « non, mais par contre (bal) nous sommes Compagnons (aç̲h̲âb) de la Tradition d'Abraham » et, dans ce cas, c'est le mot "Compagnons" (aç̲h̲âb ou ahl) qui est sous-entendu.

● Ou encore : ... « non, mais par contre, suivez vous-mêmes la Tradition d'Abraham ».

Le terme "milla" désigne la Religion (Dîn)[5].

2.3. *Signification du terme "h̲anîf"* : est "h̲anîf" tout ce qui est droit (mustaqîm)[6]. [Par euphémisme] On dit d'un homme dont les pieds sont tordus, ou rentrés l'un vers l'autre, qu'il est "ah̲naf" (adjectif de même racine que "h̲anîf") pour faire allusion à un état de bonne santé ; de même on appelle un pays de perdition (un désert, par exemple) une "mafâza" (litt. : lieu de salut), pour évoquer qu'on en réchappera et qu'on s'en sortira sain et sauf ; ou encore on dit de quelqu'un qui a été mordu par un serpent qu'il est salîm (litt. : sain) pour augurer qu'il recouvrera la bonne santé (salâma).

Ce terme exprime ici un état d'Abraham : O Muh̲ammad dis : non, mais par contre, nous suivons la Tradition d'Abraham en tant qu'il est droit (mustaqîm).

2.4. *Interprétation du terme "h̲anîf"* (pluriel : h̲unafâʾ). Les commentateurs divergent sur ce point.

2.4.1. ● D'après certains, le "h̲anîf" est le "h̲âjj" (litt. : le pèlerin)[7]. Si la Religion d'Abraham est donc, d'après eux, appelée "Al_Islâm al_H̲anafiyya" c'est qu'il est le Premier (imâm) à avoir fixé aux serviteurs de Dieu de son époque et des époques ultérieures, jusqu'au jour de la Résurrection, l'exemple à suivre pour accomplir les rites du pèlerinage (manâsik al_h̲ajj). C'est pourquoi, ils disent que quiconque accomplit le pèlerinage vers la Maison en effectuant les rites d'Abraham (manâsik Ibrâhîm)[8] conformément à sa Tradition, est "h̲anîf muslîm" (droit et soumis), conforme à la Religion d'Abraham. Cet avis est fondé sur les propos suivants :
... Atiyya, ... Mujâhid, ... D̲ah̲h̲âk ont dit que le "h̲anîf" était le pèlerin (h̲âjj).
... H̲asan al_Baçrî a dit : « La "h̲anafiyya" est le Pèlerinage (H̲ajj) ».

... Ibn al-Qâsim a dit : « Dans la Jâhiliyya les gens de la tribu de Mud̲ar[9] qui faisaient le pèlerinage vers la Maison étaient appelés "H̲unafâ'"... ».

2.4.2. ● D'après d'autres, le "h̲anîf" est celui qui suit la Voie droite (istiqâma) et y reste conforme.

2.4.3. ● D'après d'autres, la Religion d'Abraham est appelée "H̲anafiyya" car il est le premier à avoir donné l'exemple de la circoncision[10] et que ceux qui le suivent doivent se conformer à cette pratique. Celui qui est donc circoncis selon le mode d'Abraham [avec ce que cela implique intérieurement] est donc conforme à la soumission d'Abraham et peut être dit "h̲anîf" selon sa Tradition.

2.4.4. ● D'autres donnent à ce mot le sens de pur, sincère (mukhliç) ; au passage "bal millata Ibrâhîma h̲anîfan" ils donnent alors le sens suivant : « non, mais par contre, [nous suivons] la Tradition d'Abraham en mode pur et sincère ».

2.4.5. ● D'autres enfin disent que la "H̲anafiyya" est la Soumission (Islâm) et, quiconque suit Abraham dans sa Tradition[11] et la suit avec droiture est "h̲anîf".

Pour moi, dit Tabarî, la H̲anafiyya consiste à suivre avec droiture la Religion d'Abraham car si elle consistait seulement à faire le pèlerinage vers la Maison ou à être circoncis[12], il faudrait considérer que tous ceux qui sont dans ce cas sont des "h̲unâfa" et tous les associateurs de la Jâhiliyya le seraient aussi, ce que Dieu dément catégoriquement en disant d'Abraham qu'il était « h̲anîf muslim et qu'il n'était pas parmi les associateurs ».

2.5. Quelqu'un demandera peut-être s'il n'y avait pas eu avant Abraham, des Prophètes avec leurs suivants qui s'étaient conformés avec droiture à l'obéissance à Dieu comme Abraham et ses suivants le firent. Nous répondrons : bien sûr ! Si on nous demande alors pourquoi rattacher plus spécialement la "H̲anafiyya" à Abraham et ses suivants et non à ceux qui, avant eux, furent dans le même cas spirituel, nous répondrons ceci : certes, avant Abraham, tous les Prophètes étaient déjà des "h̲unâfâ" obéissants à Dieu mais Dieu n'avait institué aucun d'entre eux comme Exemple Archétype (Imâm) pour Ses serviteurs à suivre jusqu'à la venue de l'Heure (qiyâm as_Sâʿa) ; par contre, Il institua Abraham comme Imâm pour tout ce qui touche aux Normes de la Soumission (charâ'iʿ al_islâm), qu'il s'agisse des rites du pèlerinage, de la circoncision ou du reste ; tout ceci constituant un mode d'adoration institué pour toujours, jusqu'à la venue de l'Heure, et établissant un signe distinctif entre le croyant (mu'min) et l'impie dissimulateur (kâfir), entre l'obéissant et le désobéissant. On appellera donc "h̲anîf", celui qui est conforme à son orientation et qui suit sa voie. Quant à celui qui s'en écarte, il pourra être appelé par l'un des autres noms qui qualifient ceux qui suivent les autres traditions[13] : juifs, chrétiens, majûs ou encore toute autre espèce de tradition particulière[14].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,135)

1. C'est-à-dire : laissons donc les spécificités de nos traditions à leur place et abandonnons

les points de vue limitatifs et erronés auxquels elles peuvent nous conduire, pour n'envisager que l'aspect fondamental, la Tradition pure et intacte de celui qui est notre "Imâm".

2. Ou : au sujet desquelles nous nous différencions les uns par rapport aux autres. Le verbe "ikhtalafa" signifie à la fois "être différent de" et "être en divergence avec". En employant ce verbe, Tabarî fait allusion aux nombreux passages coraniques où il est fait mention des différences (ikhtilâf) entre les traditions d'origine abrahamique, différences qui, étant incomprises, se traduisent par des divergences (appelées également "ikhtilâf") dont la nature réelle apparaîtra nécessairement au Jour dernier (Voir Coran **16**,124).

3. Tabarî montre ici que le verset coranique comporte à la fois un constat et un reproche : le constat au niveau des spécificités respectives, les différences (ikhtilâf) sont en quelque sorte inévitables ; or ces différences devraient être aussi secondaires que ces spécificités elles-mêmes ce qui n'est pas le cas ; d'où le reproche : du fait que ces différences ne sont pas dépassées vers l'unité transcendante commune, elles aboutissent à des divergences qui conduisent à des exclusions (Voir sur ce point, l'ouvrage : "De l'unité transcendante des religions" par Fritjof Schuon, paru chez Gallimard).

4. En passant du particulier à l'universel et du domaine de la multiplicité à celui de l'unité. Il y aurait ici à préciser la "fonction" de l'"Islâm", du Prophète et de la Révélation comme "voie" de retour et comment, en guise d'exemple, l'aspect spécifique de la tradition islamique, du Prophète Muhammad et de la Révélation coranique s'estompe et se résorbe dans son aspect universel. Le lecteur trouvera dans le commentaire de Tabarî bien des occasions pour discerner la réponse.

5. Tabarî dit ici que le terme "milla" désigne la "religion" (dîn). Pour garder en français la distinction de la terminologie coranique et pour d'autres raisons plus complexes, nous préférons traduire "milla" par tradition (ou Tradition dans le cas de la "milla" d'Abraham). Bien entendu, ce terme devra être compris selon le sens que R. Guénon lui a rendu et qui n'a aucun rapport avec la notion de coutume ou les notions oiseuses de folklore et de traditions populaires.

6. On constatera que le terme "hanîf", compris de cette façon correspond de très près à l'adjectif grec "orthos" (droit) et "dîn hanîf" ou "hanifiyya" à "orthodoxie" (litter. : opinion, jugement ou croyance droite, dogme ou doctrine juste). Voir plus loin (**2**,136 à 138)2.3.

7. Le hâjj est celui qui fait le hajj. Si ce dernier terme désigne habituellement le pèlerinage tel qu'il est conçu couramment, son sens fondamental est le suivant : aller constamment vers le but, reprendre successivement l'orientation vers le but ; dans ce contexte, il s'agit, bien entendu, du But essentiel et suprême. Ce terme est donc susceptible d'être transposé comme l'expression "Bayt Allâh" qui recouvre tous les aspects du "But" du pèlerinage. En d'autres termes, le hanîf est celui qui suit constamment la Voie droite vers le But, et Abraham est l'Exemple (imâm) par excellence de ce cas spirituel.

8. Voir (**2**,127 à 129)4.2.

9. Mudar était l'éponyme d'un ensemble de tribus dont les Quraych à laquelle appartenait le Prophète ; on dit que les gens de Mudar étaient restés parmi les Arabes les plus attachés à la tradition véritable, bien que gravement entachée de cultes hétérodoxes. — Voir la notion de "hums" : com. (**2**,189)2. et com. (**2**,198-199)4.

10. Allusion à la notion de "pureté" contenue également dans la racine de "hanîf" ; à propos de la pureté primordiale (Fitra), voir com. (**2**,124)1. et sa note 8. La circoncision (khitân) est non seulement une "épreuve" ou un "signe" de l'Alliance divine mais elle peut aussi avoir une signification plus profonde. (La Bible fait déjà allusion à la "circoncision du cœur" : Jérémie **4**,4 et la circoncision en tant que "sceau de la justice de la foi" : Épître, Romains **4**,11).

11. Ou encore : quiconque suit Abraham dans sa tradition [spécifique] et la suit avec droiture [c'est-à-dire selon l'orientation juste].

12. Après avoir cité ces avis pour faire allusion aux significations profondes de la Hanafiyya, correspondant à ces différents aspects, Tabarî remet les choses au point et rejette ces avis en ce

qu'ils comportent d'extérieur et de littéral car, sous ce rapport, il n'est pas possible d'assimiler la Tradition d'Abraham à l'une de ces pratiques particulières.

13. Les autres traditions spécifiques, réduites à leur spécificité, envisagées en mode limitatif, particulariste et exclusiviste.

14. Pour une meilleure compréhension de tout ceci, sur la base d'une formulation générale, voir les ouvrages de R. Guénon en particulier, "Métaphysique orientale" (Éd. Trad.).

⁂

قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ
وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ
وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ
مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ
فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا هُمۡ فِي شِقَاقٖۖ فَسَيَكۡفِيكَهُمُ
ٱللَّهُۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾ صِبۡغَةَ ٱللَّهِ وَمَنۡ أَحۡسَنُ
مِنَ ٱللَّهِ صِبۡغَةٗۖ وَنَحۡنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾

« Dites : nous croyons en Allâh, en ce qui a été descendu vers nous, en ce qui a été descendu vers Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les [Patriarches des] tribus, en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, ainsi qu'en ce qui a été donné aux Prophètes de la part de leur Seigneur ; nous n'établissons de différence entre aucun d'eux et nous Lui sommes soumis ». (2,136)

"qûlû âmannâ bi_llâhi wa mâ unzila ilay_nâ wa mâ unzila ilâ ibrâhîma wa ismâʿîla wa ish̲âqa wa yaʿqûba wa_l__asbât̲i/wa mâ ûtîa mûsâ wa ʿîsâ/wa mâ ûtiya _n_nabiyyûna min rabbi_him lâ nufarriqu bayna ah̲adîn min_hum/wa nah̲nu la_hu muslimûna".

« S'ils croient comme vous croyez, ils sont dans la bonne (2,137) voie et s'ils s'en détournent, ils ne sont plus que dans un schisme et alors Allâh te chargera suffisamment d'eux ; Il est l'Oyant, le Très-Savant ».

"fa_in âmanû bi_mithli mâ âmantum bi_hi fa_qadi _h̲tadaw/wa in tawallaw fa_innamâ hum fî chiqâqin/fa_ _sayakfî_ka_humu _llâhu wa huwa _s_samîʿu _l_ʿalîmu".

« [La Tradition d'Abraham qui est] (→ı) l'Onction d'Allâh ; et, qui est meilleur qu'Allâh pour donner l'Onction? et nous sommes Ses serviteurs ». (2,138)

"(→ı) çibghata _llâhi wa man ah̲sanu mina _llâhi çibghatan/wa nah̲nu la_hu ʿâbidûna".

Le signe (→ı) indique que le passage qui le suit achève ce qui restait, sous un certain rapport, en suspens en **2**,135. Voir com. (**2**,135)2.

(**2**,136 à 138)1. *Commentaire du verset 136.*

1.1. Interprétation de ce verset :

O croyants !

"*qûlû*" = *« dites »* à ces Juifs et à ces Chrétiens qui vous disent d'être juifs ou chrétiens pour être dans la bonne voie :

"*âmannâ bi_Llâh*" = *« Nous croyons en Dieu »,* c'est-à-dire nous reconnaissons la vérité de Dieu — puisque, comme cela a déjà été expliqué, la foi (imân) est reconnaissance et affirmation de la vérité[1] ;

"*wa mâ unzila ilaynâ*" = *« et en ce qui a été descendu vers nous »,* c'est-à-dire le Livre que Dieu a fait descendre vers notre Prophète Muh̲ammad ;

"*wa mâ unzila ilâ Ibrâhîma...*" = *« et en ce qui a été descendu vers Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les* [*Patriarches des*] *Tribus »* qui sont les Prophètes issus de Jacob. Qatâda précise que les "Asbât̲" sont douze fils de Jacob, chacun [étant l'éponyme d'une tribu] constituant en quelque sorte une communauté (umma). C'est pourquoi, ils furent eux-mêmes appelés "asbât̲" (litt. : tribu).

"*wa mâ ûtiya Mûsâ wa ʿIsâ*" = *« et en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus »,* c'est-à-dire que nous croyons également en la Thora et en l'Évangile[2];

"*wa mâ ûtiya _n_nabiyyûna min Rabbi_him*" = *« ainsi qu'en ce qui a été donné aux Prophètes de la part de leur Seigneur »,* ainsi qu'en tout Livre donné à tout Prophète et nous affirmons et reconnaissons catégoriquement que tout cela est vérité, guidance et lumière de la part de Dieu, que tous les Prophètes qui ont rappelé Dieu [aux hommes] étaient dans la vérité, chacun confirmant l'autre selon une voie unique : appeler les hommes à reconnaître, à affirmer et à réaliser l'Unicité de Dieu et à Lui obéir[3].

"*lâ nufarriqu bayna ah̲adin min_hum*" = *« Nous n'établissons de différence entre aucun d'eux »* c'est-à-dire nous ne croyons pas aux uns pour rejeter les autres et nous ne prétendons pas ne pas être concerné par les uns tout en admettant l'autorité des autres. (...)

"*wa nahnu la_Hu muslimûn*" = *« et nous Lui sommes soumis ».*

1.2. Circonstances de la révélation de ce verset.

... Qatâda a dit que « ce verset constitue un ordre adressé par Dieu aux croyants : croire en tous Ses Prophètes et en tous Ses Envoyés, reconnaître et affirmer qu'ils sont véridiques et ne faire aucune différence entre eux... ».

... Akrama rapporte que Ibn Abbâs a dit : « Le Prophète aborda un jour un groupe de Juifs parmi lesquels se trouvaient Abû Yâsir ibn Akhtab, Râfiʿ ibn Abî Râfiʿ, ʿUzair, Khâlid, Azâr ibn Abî Azâr et Achiyʿa[4] qui lui demandèrent quels Envoyés il reconnaissait. Le Prophète leur répondit : "Je crois en Allâh, en ce qui a été descendu vers nous, en ce qui a été descendu vers Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les [Patriarches des] Tribus, en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus ainsi qu'en ce qui a été donné aux Prophètes de la part de leur Seigneur ; nous n'établissons de différence entre aucun d'eux et nous Lui sommes soumis". Comme il avait mentionné Jésus, ils nièrent sa fonction prophétique et lui répliquèrent : "Nous ne croyons pas en Jésus ni en ceux qui croient en lui. C'est alors qu'Allâh fit descendre le verset suivant : "O Gens du Livre, que vous reprochez-nous si ce n'est de croire en Allâh, en ce qu'Il a fait descendre vers nous et en ce qu'Il fit descendre auparavant, et [de constater] que la plupart d'entre vous sont "sortis" [de la voie droite de la Tradition] » (Cor. **5**,59)[5].

(**2**,136 à 138)2. *Commentaire du verset 137.*

"*fa_ in âmanû bi mithli mâ âmantum bi_hi fa qad ihtadaw*" = *« s'ils croient comme vous croyez, ils sont dans la bonne voie ».*

2.1. Interprétation de ce passage.

Ce passage signifie : Si les Juifs et les Chrétiens reconnaissent Dieu et la vérité de ce qu'Il a fait descendre vers vous et de ce qu'Il a fait descendre vers Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les Tribus, s'ils reconnaissent la vérité de ce qui a été donné à Moïse, à Jésus et à tous les Prophètes de la part de leur Seigneur, et s'ils affirment la vérité de cela d'une façon semblable à votre façon à vous, croyants, de reconnaître et d'affirmer cela alors ils sont d'accord avec vous, sont bien dirigés, sont dans la voie de la vérité (tarîq al_Haqq) et dans la bonne direction et, dans ce cas, ils font partie des vôtres [c'est-à-dire, des "croyants" en donnant à ce terme la portée la plus générale] et vous, vous faites partie des leurs puisqu'ils sont entrés dans votre Tradition [c'est-à-dire la Tradition d'Abraham].

Dans ce verset, Dieu indique qu'Il n'accepte aucune œuvre spirituelle de quiconque, si elle n'est accomplie avec la foi (imân) comprise selon les significations (maʿânî) qui viennent d'être dites.

... Ibn Abbâs a dit : « ... Allâh fait savoir ici, que la foi est l'"Anse solide" qu'Il n'agrée une œuvre que si elle est accomplie avec cette foi et qu'Il n'interdit l'accès au Paradis qu'à celui qui la délaisse »[6].

2.2. Signification de la comparaison *« s'ils croient comme vous croyez »*.

> Tabarî va préciser le sens du terme "mithl" (traduit ici par "comme") mentionné au début du verset et qui établit une comparaison entre la foi des uns et la foi des autres. En résumé, Tabarî dira ceci : ce terme n'établit aucune comparaison entre l'"objet" de la foi des uns et celui de la foi des autres, puisqu'il n'y a pas là deux choses distinctes et qui seraient semblables, mais bien un seul "objet" de la foi : ils ne croient pas en un semblable à Dieu, mais en Dieu Lui-même. Par contre, dit Tabarî, ce terme "mithl" établit une comparaison entre les modalités de la foi c'est-à-dire entre les différentes façons de croire.
>
> Cette précision est nécessaire car, du point de vue linguistique, une autre compréhension serait possible et correspondrait à la traduction suivante : « s'ils croient à un semblable "mithl" à ce que vous croyez, ils sont dans la bonne voie »[7]. Une telle compréhension si elle n'est pas, en soi, dépourvue d'intérêt, risquerait d'induire en erreur.

Le sens est ici celui que nous avons donné : s'ils reconnaissent et affirment la vérité comme vous, vous la reconnaissez et l'affirmez, alors...

La comparaison (tachbîh) porte sur les modalités des deux reconnaissances de la vérité (taçdîqayn) et de ses deux affirmations (iqrârayn) qui sont l'"imân" des uns et l'"imân" des autres [dans leurs aspects spécifiques qui tout en étant distincts restent néanmoins semblables].

2.3. *"fa in tawallaw fa_inna_mâ hum fî chiqâq" = « et s'ils se détournent, ils ne sont plus que dans un schisme ».*

Le terme "chiqâq" (traduit ici par schisme) signifie séparation (firâq) accompagnée d'hostilité (muhâraba).

... Qatâda... Rabî' ... et Ibn Wahb disent que ce terme "chiqâq" a ici le sens de "firâq" (= sécession, séparation sectaire)[8].

2.4. *"fa sayakfî_ka_humu_Llâhu wa Huwa _s_Samî'u _l_'Alîm" = « et alors Allâh te chargera suffisamment d'eux ; Il est l'Oyant, le Très Savant »*[9].

C'est-à-dire : O Muhammad, Dieu te chargera suffisamment de Son Autorité contre ceux des Juifs ou des Chrétiens qui te disent, à toi et à tes Compagnons, "soyez Juifs ou Chrétiens, vous serez dans la bonne voie", mais qui se détournent pour ne pas croire, d'une façon comparable à la vôtre et qui cherchent à établir l'hostilité entre Dieu et Ses Envoyés[10] ; Dieu te chargera de cette Autorité pour que tu les combattes, les exiles ou les punisses par quelque autre moyen.

« Il est l'Oyant » qui entend ce qu'ils te disent, l'ignorance qu'ils étalent et les incitations à devenir impie et à suivre des traditions égarées [dans leur spécificité propre, coupée ou isolée de leur racine].

« Il est le Très-Savant » au sujet de la jalousie et de l'inimitié qu'ils cachent au fond d'eux-mêmes à ton égard et à l'égard des croyants[11]. C'est ainsi que Dieu accomplit Sa menace et "charge" Son Prophète, de façon suffisante, en lui conférant de Son Autorité sur eux (kafâ nabiyya_hu bi tathbîti_Hi iyyâ_hu 'alay_him) jusqu'à ce que certains soient tués, d'autres exilés ou d'autres encore réduits à merci et contraints de payer la "jiziya"[12].

(**2**,136 à 138)3. *Commentaire du verset 138.*

“(→l) *çibghata _Llâhi wa man aẖsanu mina _Llâhi çibghatan*” = « (→l) *L'onction d'Allâh*; *et, qui est meilleur qu'Allâh pour donner l'Onction*; *et nous sommes Ses serviteurs* ».

3.1. Explication générale et interprétation du passage.

“çibgha” désigne ici “l'onction de l'Islâm”.

Lorsque les Chrétiens veulent faire entrer un de leurs enfants dans le Christianisme, ils le placent “dans une eau à eux”[13] et prétendent que c'est là une sanctification, équivalant à la grande ablution des Musulmans [lors de l'entrée en Islam], et que cela constitue une “onction” (çibgha) d'entrée dans le Christianisme.

Dieu — exalté soit-Il — veut donc dire ceci : O Muẖammad, lorsqu'ils vous disent “soyez Juifs ou Chrétiens, vous serez dans la bonne voie”, répondez-leur : non, mais suivez donc la Tradition d'Abraham qui est l'“onction” de Dieu et qui est la meilleure des onctions, c'est-à-dire suivez la “H̱anafiyya musallama” [qui pourrait être traduite à présent par “la pure Orthodoxie”].

Si le terme “çibgha” est ici au cas direct [marqué par la terminaison t̳a̳ de çibghata] c'est qu'il renvoie au terme “milla” qui est également au cas direct [millat̳a̳]. De même, ceux qui le lisent au cas sujet [çibghat̳u̳] lisent également le terme “milla” au cas sujet [millat̳u̳ Ibrahîm̳] bien qu'il puisse y avoir encore d'autres explications pour sa lecture au cas direct ou au cas sujet[14].

3.2. *Interprétation du terme “çibgha”.*

● L'interprétation que nous avions donnée de ce terme est justifiée par les propos suivants :

... A propos du passage « L'onction d'Allâh ; et qui est meilleur qu'Allâh pour [accorder] l'onction ». Qatâda a dit : « Les Juifs oignent leurs fils en juifs et les Chrétiens oignent les leurs en Chrétiens[15]. Or l'**Onction d'Allâh est la Soumission (islâm)** et il n'y a pas d'onction meilleure que celle de la Soumission ni de plus pure, car la Soumission est la Religion sacrée d'Allâh (Dîn Allâh) avec laquelle Noé fut suscité ainsi que les Prophètes envoyés après lui ».

● D'autres commentateurs, parmi lesquels figurent Mujâhid, Rabî‘ et aussi Qatâda disent que ces termes signifient : La Religion de Dieu (Dînu_Llâh). Ils expliquent ce passage ainsi : La Religion d'Allâh ; et qui est meilleur qu'Allâh pour [fixer] la Religion (Dînu _Llâhi wa man aẖsanu mina _Llâhi dînan)[16]?

● D'autres enfin disent que ces termes désignent la “Nature divine” (Fiṯratu Llâh)[17].

Le point de vue énoncé dans les propos qui vont suivre intègre tous les points de vue plus particuliers mentionnés précédemment. Les termes “dîn” et “islâm” seront envisagés dans leur signification la plus universelle.

... Mujâhid a dit : « “L'onction d'Allâh” est la Nature d'Allâh selon laquelle Il a “naturé” les hommes ».

... Mujâhid a dit aussi : « “L'onction d'Allâh” est l'Islâm et c'est la “Nature” d'Allâh selon laquelle Il a “naturé” les hommes[18] ».

... Abd Allâh Ibn Kathîr a dit : « “L'onction d'Allâh est la Religion (Dîn) d'Allâh — et qui est meilleur qu'Allâh pour fixer la Religion? — et c'est aussi la Nature d'Allâh ».

(Tabarî ajoute] Ceux qui adoptent cette interprétation envisagent l'Onction (çibgha) comme étant la “Nature primordiale” (Fiṯra) et le sens du passage est le suivant :

Tabarî va situer le passage dans son contexte coranique : les Juifs et les Chrétiens disent “soyez Chrétiens ou Juifs” ; réponds :

Non, mais par contre, nous suivons la Tradition d'Abraham →, et ainsi nous suivons la Fiṯra d'Allâh et Sa Tradition conformément à laquelle Il créa les hommes et c'est là, la Religion immuable (bal nattabiʿ millata Ibrâhîma → nattabiʿ Fiṯrata _Llâhi wa Millati_Hi _l_latî khalaqa _n_nâsa ʿalay_hâ wa dhâlika _d_Dînu _l _Qayyim).

3.3. “*wa naẖnu la_Hu ʿâbidûn*” = *« et nous sommes Ses serviteurs » (ou encore « en étant Ses serviteurs »)*[19].

Dieu — que Son invocation soit exaltée — ordonne à Son Prophète de dire ces paroles aux Juifs et aux Chrétiens [mentionnés précédemment]. Le sens est le suivant : dis : nous suivons la Tradition d'Abraham, en tant qu'il est droit, [Tradition qui est aussi] l'Onction de Dieu **et nous sommes Ses serviteurs,** c'est-à-dire, nous suivons cette Tradition en étant soumis à Dieu et humbles devant Lui, dans notre fidélité même à la Tradition d'Abraham et dans la façon de nous acquitter de notre religion (daynûnati_nâ), sans nous enorgueillir de cela comme ce fut le cas des Juifs et des Chrétiens qui en arrivèrent à nier et à dissimuler (kafarû) la fonction prophétique de Muẖammad, par orgueil et jalousie[20].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,136 à 138)

1. Voir com. (**2**,3)1., tome I, p. 69.

2. Le terme arabe “Injîl” ne désigne pas exactement la même chose que le terme “Évangile” ; malgré une proximité phonétique, qui n'est certainement pas fortuite, il a une signification fondamentale assez différente de celle du mot grec dont dérive le mot français “évangile” que nous conservons toutefois faute de terme plus approprié. Il semble que le terme “Injîl” désigne uniquement toutes les paroles dites par Jésus et qui peuvent être considérées effectivement comme de purs dons divins, Jésus étant lui-même identifié au Verbe (Cf. Cor. **4**,171).

3. La portée de ce passage est beaucoup plus universelle encore qu'il ne semblerait à première lecture car le terme “Prophète” comme le terme “Envoyé” peut recouvrir bien des fonctions spirituelles propre à d'autres “familles traditionnelles”, fonction dont l'équivalent est, en terme propre à la Tradition abrahamique, la Prophétie ou la Mission (Risâla). Cette portée est même nécessairement incluse dans ce passage — même si la prudence commandait à Tabarî de ne pas trop préciser... — car Dieu dit nettement : « En fait, Nous avons suscité dans toute communauté un Envoyé afin qu'ils adorent Allâh... » (Cor. **16**,36) (voir R. Guénon : “L'Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues”, Éd. Véga, Paris). Par ailleurs, il peut y avoir ici une allusion à l'aspect universel et unique du Prophète, qui est “Muẖammad”, c'est-à-dire “Celui qui a été fait Louangé (ẖamd)” ou encore “Lieu de toutes les Louanges” (voir com. (**2**,38), tome I, p. 160 et sa note 1).

4. Ibn Akh̲tab : personnage déjà vu en com. (**2**,1)2.3., tome I, p. 61.

Râfiᶜ ibn Abî Râfiᶜ : dans une autre version de ce propos, transmise par Saᶜîd ibn Jubayr on lit : Nâfiᶜ ibn Abî Nâfiᶜ Achiyᶜa : dans le commentaire du verset **5,59**, le même propos est cité avec le nom Wâsiᶜ. Il s'agit ici d'erreur de copiste, précise celui qui a établi l'édition du manuscrit de Tabarî.

5. "fâsiqûn" traduit ici par "sortis" conformément au com. (**2**,26)3.4., tome I, p. 124.

6. L' « Anse solide ». Cf. Cor. (**2**,256).

7. La difficulté de ce passage réside dans la particule "bi" (dans "bi_mithli" et plus loin dans "bi_hi"). En effet, cette particule sert habituellement à introduire le complément du verbe "âmana" (âmana bi = croire à, ou : croire en) mais elle peut aussi introduire, comme c'est le cas ici, une sorte de complément de manière (litt. : s'ils croient de façon semblable à votre façon de croire).

8. Dans le verset 135, "h̲anîf" évoquait la notion d'orthodoxie et pouvait lui-même signifier "orthodoxe" (voir (**2**,135)2.3. et note 5). A ce terme vient s'opposer ici le mot "chiqâq" dont la racine verbale exprime l'idée de couper, diviser (chaqqa). Le terme schisme présente d'ailleurs la même étymologie car un "schisme" est une "coupure" par rapport à la Tradition mère. Cette notion première de coupure et de division implique celle d'opposition schismatique (châqqa : s'opposer à, faire des difficultés à, lutter contre. Cf. Cor. **8,13**) puis celle d'altération et aboutit finalement à la notion d'hétérodoxie (litt. : jugement ou doctrine autre que le jugement ou la doctrine juste). De plus ce terme est expliqué ici par le mot "firâq" qui exprime l'idée de sécession et de secte (firqa). Remarquons à cette occasion que le critère d'orthodoxie ne se situe pas au niveau d'une tradition particulière quelconque mais au niveau de la Tradition abrahamique elle-même, qualifiée de "h̲anîf" (orthodoxe), du fait qu'elle est elle-même une "forme juste" de la Tradition primordiale qui va être évoquée dans le verset suivant ; Tabarî fera entrevoir à l'occasion du commentaire du terme "çibgha" une certaine continuité entre la Tradition d'Abraham et l'Onction divine.

9. La traduction donnée ici du verbe "kafâ" (qui signifie ordinairement "suffire") correspond à la fois au commentaire et au sens fondamental de ce verbe donné par le Lisân al_Arab, ce qui n'a rien de surprenant puisque le commentaire de Tabarî repose sur les significations fondamentales des termes coraniques, avant que l'usage ne vienne les voiler ou les supplanter par une signification secondaire et dérivée, ce qui est le cas ici. Contrairement à ce qu'indique le dictionnaire de Kasimirski (qui donne pour "kafâ" : suffire, être suffisant) le sens premier de ce verbe est beaucoup plus complexe : s'occuper ou se charger d'une chose de façon suffisante pour qu'elle soit accomplie ou la prendre comme occupation suffisante ou encore remplacer quelqu'un par quelqu'un d'autre qui lui servira de "tenant lieu" (kâfin), un "tenant lieu" ou un "substitut" devant nécessairement être suffisant pour remplir son rôle (d'où l'emploi ultérieur du mot "kâfin" dans le sens de "suffisant") ; ou encore, comme c'est le cas ici : charger quelqu'un de quelqu'un d'autre d'une façon suffisante pour s'en occuper ou lui donner une part suffisante d'autorité pour s'en charger.

Cette nuance de "suffisance" est toutefois capitale car elle semble indiquer que la part de "charge" échue au Prophète et que Tabarî va préciser, est suffisante en ce qui le concerne mais qu'elle n'englobe pas tous les aspects : ce n'est que sous le rapport de leur hostilité ouverte à son égard et à l'égard de l'Islâm que Dieu le charge de cette part d'Autorité, qui est donc suffisante sous ce rapport.

10. Voir aussi com. (**2**,284-286)2. et Cor. **4**,150.

11. Il ne conviendrait pas d'insister sur des aspects du texte coranique et du commentaire que le lecteur peut entrevoir à présent de lui-même. Pour faciliter la recherche, rappelons simplement que tout ceci est toujours transposable, d'un point de vue spécifique à un point de vue plus universel : ainsi dans toute tradition régulière, celui qui se trouve véritablement fidèle sous tous les rapports à sa tradition, en reconnaissant sa juste place à ce qui en constitue l'essentiel et en reconnaissant la vérité et la dignité de "Celui qui totalise toutes les louanges", quelque soit

le nom sous lequel il est plus spécialement désigné, celui-là se trouve dans une situation analogue, car il est bien rare qu'il ne soit pas en opposition avec ceux qui se limitent et entendent limiter leur tradition tout entière à ce qui n'en constitue que sa spécificité. De ce fait, il est déclaré "hétérodoxe" ou sectaire alors que paradoxalement, c'est lui qui est en fait "orthodoxe", les autres ne faisant que s'opposer à la Vérité une, et se plaçant de ce fait en position d'"hétérodoxie" malgré leur attachement à ce qui n'est, somme toute, que la forme de leur tradition. Bien entendu, le respect de la "forme" est nullement remis en cause car celle-ci, dans son ordre, a sa raison d'être et sa vérité dans la mesure où elle découle de l'essentiel et y conduit : dans le Coran, il est dit : « Celui qui obéit au Prophète, obéit, de ce fait à Allâh » car le Prophète, selon chacun de ses aspects possibles peut mener à Dieu, comme le particulier aboutit à l'Universel mais l'inverse n'est pas rigoureusement exact car le But spirituel n'est jamais atteint en cherchant à passer de l'Universel au particulier avant d'être sorti de celui-ci.

12. Cf. Cor. **9**,29. Autre raison, plus profonde du paiement de la "jiziya" (voir com. (**2**,114)4.) qui apparaît selon ce commentaire, comme un "impôt compensatoire" de l'égarement "formaliste" ou "particulariste" et qui est acquitté au Prophète ou à ses successeurs légitimes (khulafâ) en tant que leur autorité représente ou "tient lieu" de façon suffisante de l'Autorité de la Tradition abrahamique à laquelle tous sont, en principe, redevables. Pour une meilleure compréhension de ces aspects inattendus de la "jiziya" on se reportera au commentaire du verset (**9**,29) : « Combats ceux qui ne croient pas en Allâh et au Jour Dernier... et ceux qui ne s'acquittent pas de la Religion de la Vérité (Dîn al_Haqq) parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils donnent la "jiziya"... ».

13. Allusion aux anciens rites du baptême par immersion dans l'eau bénite. Rappelons que le mot "baptême" vient du grec "baptizein" qui signifie "immerger" et le mot "chrétien" de "khristos" qui signifie "oint".

Le terme "çibgha" peut aussi faire allusion à l'onction sacerdotale chez les Juifs (Exode **29**,7-**30**,22 à 33 Lev. **8**).

14. Ce rapport syntaxique est particulièrement important pour comprendre la suite. Dans tout ce passage, l'Islâm peut être envisagé à différents degrés d'universalité. Bien entendu, l'aspect le plus important et qui est la "clé" des autres est celui qui se rapporte à l'Islâm en tant que Soumission primordiale, parfaite, en rapport avec la Nature primordiale (Fiṯra) elle-même, la Soumission intégrale ne pouvant être réalisée que par celui qui a recouvré la Nature primordiale que Dieu lui conféra "à l'origine". La Tradition d'Abraham constitue, en son temps, un rétablissement de la Religion de la Soumission intégrale, et à ce titre, constitue la Tradition primordiale pour les formes traditionnelles qui seront issues d'elle comme Abraham est l'"imâm" des croyants de son époque et des époques ultérieures. « En vérité, la Religion (Dîn) auprès d'Allâh est la Soumission (Islâm) » (Cor. **3**,19).

15. Le verbe "çabagha" (d'où le nom d'action "çibgha") signifie fondamentalement "teindre" ; l'étymologie de ce mot n'est donc très différente de celle d'"onction", mot qui évoque aussi la notion d'élection qui n'est toutefois pas absente ici puisqu'au sujet d'Abraham, il est dit dans le verset **2**,130 : « Et Nous l'avons élu dans ce monde ». Ce sens premier de "çabagha" permet ici une sorte de jeu de mot allusif : l'onction spécifique juive ou chrétienne n'est qu'une "teinte" donnée à l'être alors que l'onction divine est la "teinte" par excellence.

16. A propos de "dîn" voir note 3, com. **2**,120 et note 3, com. **2**,124.

17. La Nature primordiale (Fiṯrat Adam) est dans son ordre, le "Reflet" ou la manifestation de la Nature divine (Fiṯrat Allâh) comme la Forme d'Adam (çûrat Adam) elle-même est "selon" la Forme divine (çûrat Allâh). On pourrait aussi comprendre les termes "Fiṯrat Allâh" comme la Nature conférée par Dieu ; de même que "Dîn Allâh" ne signifie pas la Religion de Dieu, dans le sens où Dieu s'en acquitte, mais dans le sens où Dieu la donna aux hommes. (Toutefois, la richesse du terme "dîn" permet aussi d'envisager l'expression "Dîn Allâh" en rapportant le Dîn à Dieu exclusivement mais dans ce cas, toutes les traductions données de ce mot sont inadéquates).

18. Le terme “islâm” est le nom d'action de “aslama” qui est une forme verbale de type “afʿala”. Les formes verbales de ce type peuvent avoir soit un sens d'état (aslama = être en état de soumission, mais aussi : être en paix (salâm), être soumis), soit un sens factitif (aslama = faire soumettre, rendre soumis mais encore : rendre la paix). L'Islâm conféré aux hommes est l'état de soumission, qu'il s'agisse de la soumission à atteindre et à réaliser jusqu'à l'effacement ultime devant Dieu ou de la soumission essentielle à Dieu, tout être lui étant nécessairement soumis, consciemment ou non, volontairement ou non, de par sa condition de créature, l'Islâm, rapporté à Dieu, c'est l'“Acte divin de soumettre”; en termes métaphysiques : c'est la Présence de la Réalité Une et Éternelle, devant laquelle aucune réalité particulière ne subsiste, ou plus exactement, en dehors de laquelle aucune réalité n'a jamais existé, et qui est la Paix (Salâm).

19. Le terme “ʿâbid” (d'où ʿâbidûn) signifie littéralement : esclave, serviteur. C'est donc la notion de servitude qui est ici en cause et non celle de prier ou aimer attachées au verbe adorer.

20. Sur la base de la possibilité de lecture mentionnée plus haut (voir 3.1. et note 13), le Coran établit un rapport direct entre “la Tradition d'Abraham” et “l'Onction divine”. Compte tenu du commentaire de tous ces versets (124 à 139), il semble qu'il y ait ici une allusion à un événement capital : la rencontre entre Abraham (qui s'appelait encore Abram) et Melchisédech (Gen. **14**,17 à 24); Melchisédech bénit Abraham et celui-ci lui paie la dîme, ce qui détermine nettement leur rapport hiérarchique. R. Guénon précise : « Il y a là une véritable ... investiture spirituelle ; et... là se trouve le point de jonction de la tradition hébraïque [et nous ajouterons : de l'ensemble de la tradition abrahamique] avec la grande tradition primordiale » (Le Roi du Monde, chap. VI). Remarquons que l'onction a un rôle central lors de l'investiture sacerdotale, dans la tradition judéo-chrétienne et que le sacerdoce est dit “selon l'ordre de Melchisédech”. Remarquons aussi que les commentaires de Mujâhid expliquent l'“Onction” comme étant l'Islâm, c'est-à-dire la Soumission, or le premier pilier rituel de la tradition islamique sont les cinq prières obligatoires qui ont dans cette tradition une fonction analogue à celle de l'office sacerdotal quotidien dans le monde chrétien et le “cœur” de la prière est la prosternation qui est, ou doit être, l'expression et la réalisation de la soumission. Signalons enfin que ce roi — prêtre — prophète Melchisédech est selon Saint Paul « roi de Justice et roi de Salem, c'est-à-dire, roi de Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie... c'est un homme dont il est attesté qu'il est vivant... » (Ép. aux Hébreux 7,8) (Voir aussi ce qui a été dit jusqu'à présent du Prophète, envisagé dans sa réalité permanente. A propos de la Religion immuable, “Dîn qayyim”, voir les articles de Michel Valsân, “Tradition Primordiale et Culte Axial”, Études Traditionnelles, Nos 387 et 388).

*
* *

قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ

وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ

مُخْلِصُونَ ﴿١٣٩﴾ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ

وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ

أَمِ ٱللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ وَمَا ٱللَّهُ

بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٠﴾ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ

وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٤١﴾

« Dis : “Allez-vous argumenter contre nous au sujet d’Allâh alors qu’Il est notre Seigneur et votre Seigneur, que nos œuvres nous reviendrons que les vôtres vous reviendront et alors que nous sommes sincères avec Lui” → ». **(2,139)**

qul a_tuh̲âjjûna_nâ fî_llâhi wa huwa rabbu_nâ wa rabbu_kum wa la_nâ aʿmâlu_nâ wa la_kum aʿmâlu_kum wa nah̲nu la_hu mukhliçûna”.

« “→ “Ou bien, allez-vous dire qu’Abraham, Ismaël Isaac, Jacob et les [Patriarches des] Tribus étaient juifs ou chrétiens”. [Dans ce cas] réponds-leur : “Est-ce vous ou Allâh qui est le plus savant?” Et qui est plus injuste que celui qui dissimule un témoignage qu’il possède de la part d’Allâh ; et Allâh n’est pas inattentif à ce que vous faites ». **(2,140)**

“am taqûlûna inna ibrâhîma wa ismâʿîla wa ish̲âqa wa yaʿqûba wa_l_asbât̲a kânû hûdan aw naçârâ/qul a_antum aʿlamu ami_llâhu wa man az̲lamu mimman katama chahâdatan ʿinda_hu mina_llâhi wa mâ_llâhu bi_ghâfilin ʿammâ kânû yaʿmalûna”.

« C’est là une génération qui s’est bien retirée [du monde] ; à elle ce qu’elle a réalisé et à vous ce que vous aurez réalisé et vous ne serez pas interrogés au sujet de ce qu’ils ont fait ». **(2,141)**

“tilka ummatun qad khalat/la_hâ mâ kasabat wa la_kum mâ kasabtum wa lâ tus’alûna ʿammâ kânû yaʿmalûna”.

(2,139) *Brefs extraits du commentaire.*

Aux Juifs et aux Chrétiens qui te disent cela (voir **2**,135) et qui prétendent que leur religion est meilleure que la vôtre et que leur Livre est meilleur que le vôtre sous prétexte qu’il lui est antérieur et que, de ce fait, ils sont plus proches de Dieu que vous [ou : plus en droit d’en appeler à Lui que vous] réponds-leur ceci : *Allez-vous argumenter contre nous au sujet d’Allâh alors qu’Il est notre Seigneur et votre*

Seigneur Unique (Wâhid) et Juste (ʿAdl), qu'Il détient dans Sa Main toutes les choses excellentes, que c'est à Lui que revient le droit de récompenser, de châtier et de sanctionner selon que les actes sont bons ou mauvais. Allez-vous prétendre être plus proches de Lui du fait de l'antériorité de votre Prophète et de votre Livre alors que notre Seigneur est Unique et que chacun de nos groupes [c'est-à-dire : chacune de nos communautés] sera sanctionnée en fonction de ce qu'il aura accompli comme œuvres et qu'il sera récompensé ou châtié en conséquence et non du fait d'un rattachement [verbal] à une communauté ou d'une antériorité de sa religion (dîn) ou de son Livre (Kitâb)[1].

"*wa nah̲nu la_Hu mukhliçûn*" = *« et alors que nous sommes sincères avec Lui »* [ou : et que nous Lui consacrons sincèrement le culte] ; c'est-à-dire : Allez-vous controverser avec nous de cette façon, alors que nous consacrons sincèrement l'adoration et l'obéissance à Dieu sans rien Lui associer contrairement aux idolâtres qui Lui associaient des idoles, ou aux adorateurs du Veau[2]. Dans ce passage que Dieu ordonne aux croyants de dire, il y a, d'une part, un blâme à l'égard des Juifs qui cherchent des controverses et, d'autre part, un argument pour les gens de foi.

(2,140) *Brefs extraits du commentaire.*

"*am taqûlûna inna Ibrâhîma...*" = *« Ou bien allez-vous dire... ».*

Il existe une autre lecture de ce passage : "am yaqûlûna..." = « Est-ce qu'ils vont dire qu'Abraham, Ismaël... ? » Mais pour nous, dit Tabarî, la meilleure lecture est celle qui a été donnée tout d'abord. Ce verset complète le précédent et son sens est le suivant :

Dieu ordonne à Son Prophète et aux croyants de poser la question suivante aux Juifs et aux Chrétiens qui disent qu'il faut être l'un des leurs pour être dans la bonne voie : "de ces deux choses, laquelle allez-vous faire : controverser avec nous au sujet de la religion de Dieu et prétendre que vous êtes plus proches de Lui que nous ou bien prétendre qu'Abraham et ses descendants prophètes sont juifs ou chrétiens? Êtes-vous plus savants que Dieu Lui-même pour prétendre une telle chose?"

"*wa man az̲lamu mimman katama chahâdatan ʿinda_hu mina_Llâh*" = *« et qui est plus injuste que celui qui dissimule un témoignage qu'il possède de la part d'Allâh ? ».*

Dieu informe ensuite Son Prophète : s'ils prétendent effectivement quAbraham, Ismaël, Isaac, Jacob ... étaient juifs et chrétiens, dans ce cas, existe-t-il plus injuste qu'eux puisqu'ils dissimulent (katamû) le témoignage (chahâda) qu'ils possèdent de la part de Dieu à savoir que tous ces Prophètes étaient [avant tout] des soumis (muslimûn).

Cette interprétation est adoptée par les commentateurs (comme Mujâhid) qui disent que ce verset fut révélé après qu'un Juif eut affirmé de telles choses à propos des Prophètes mentionnés ici.

D'après d'autres, ce passage concerne les Juifs qui dissimulent ce qu'ils savent au sujet du "Louangé" (Muh̲ammad) — sur lui les grâces et la Paix d'Allâh — et de sa fonction prophétique, alors qu'ils savent ce qu'il en est et qu'il est même mentionné dans leur Livre[3].

[Tabarî ajoute] Nous préférons toutefois la première interprétation car le contexte de ce passage concerne Abraham, Ismaël, Isaac, etc... Il est donc logique que le témoignage dont il est question ici soit le témoignage de la soumission d'Abraham et de ces Prophètes.

Si quelqu'un nous demande quel témoignage les Juifs et les Chrétiens possèdent à propos d'eux, nous répondrons que Dieu leur a donné ce témoignage dans la Thora et l'Évangile ; Il leur révèle dans ces Livres que ces Prophètes étaient droits (ḫunafâ')[4] et soumis [à Sa Volonté] et que, eux, doivent se conformer à leur norme (sunna) et suivre leur tradition (milla). C'est là le témoignage qu'ils possèdent de la part de Dieu et qu'ils dissimulèrent lorsque le Prophète les appela à la Soumission et qu'ils lui répondirent : « n'entrera au Paradis que celui qui est Juif [dirent les Juifs] ou Chrétien [dirent les Chrétiens] » (Cor. **2**,111) ; ou encore : « soyez Juifs [dirent les uns] ou Chrétiens [dirent les autres] et vous serez dans la bonne voie » (Cor. **2**,135).

"wa ma_Llâhu bi_ghâfilin ʿammâ kânû yaʿmalûna" = « et Allâh n'est pas inattentif à ce que vous faites ».

C'est-à-dire : Dieu n'est pas inattentif à votre dissimulation de la vérité au sujet de ces Prophètes et de leur soumission et au sujet de ce qu'Il exige de vous comme fidélité à leur exemple et comme témoignage sur tout cela à l'égard des hommes[5].

(**2**,141) *Brefs extraits du commentaire.*

Commentaire analogue à celui du verset (**2**,134) avec une différence toutefois pour le terme "umma" (voir com. (**2**,132 à 134)4.).

"Umma" désigne ici Abraham, Ismaël, Isaaq, Jacob et les Tribus.

Le sens de ce verset est le suivant : O Muḫammad, dis aux Juifs et aux Chrétiens qui veulent controverser avec toi ou qui prétendent qu'Abraham ou les autres Prophètes mentionnés ici étaient Juifs ou Chrétiens, et qui cachent le témoignage qu'ils possèdent à leur sujet :

Cette "génération" a passé son chemin et est retournée auprès de Son Seigneur avec ses Œuvres et ses espoirs et elle ne sera sanctionnée et récompensée qu'en fonction de ce qu'elle a accompli. Si vous tirez fierté d'eux et prétendez être sauvés grâce à eux, sachez donc qu'ils ont été jugés sur leurs œuvres et qu'il en sera, à fortiori, de même pour vous : seules pourront vous être profitables auprès de votre Seigneur, les œuvres pies que vous aurez accomplies et, seules, vous seront défavorables les mauvaises actions que vous aurez faites. Prenez donc garde pour vos âmes et hâtez-vous de les sortir de l'état où elles sont, en revenant vers Dieu et en vous repentant de votre dissimulation impie, de votre égarement et de vos inventions au sujet de Ses Prophètes et de Ses Envoyés. Arrêtez-vous de vous contenter d'invoquer l'excellence des Pères et des Patriarches car vous ne serez pas interrogés sur ce qu'ils ont fait mais sur ce que vous aurez fait ; au Jour de la Résurrection, toute âme sera présentée à son Seigneur et elle ne sera interrogée que sur ce qu'elle aura réalisé.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,139 à 141)

1. Il s'agit ici de l'antériorité de la forme religieuse spécifique par rapport à la tradition islamique et de l'antériorité des Livres révélés (Thora, Psaumes, Évangiles) avant le Coran par rapport au Coran. Cette antériorité ne remet donc pas en cause la primordialité du Dîn, tel qu'il était envisagé et défini précédemment, ni la primordialité de la Parole divine, même si la descente de la "Récitation" (Qur'ân) s'est produite en dernier.

2. A propos du Veau d'or, voir com. (**2**,93), tome I, p. 225.

3. Cf. Cor. **7**,157 et **48**,29.

4. Voir commentaire de "ḫanîf" : com. (**2**,135)2.3. et 2.4.

5. Cf. Cor. **2**,146 et **3**,187 et 188.

*
* *

Ce verset termine le premier "juz'" du Coran, subdivisé pour des raisons techniques en trente "juz'", clôture la série des versets de transition (**2**,124 à **2**,141) et achève la première grande partie de la sourate de "La Génisse" (voir tome I, p. 162 à 164 et p. 221).

Avec ce verset se termine également la première section du commentaire (qui compte trente sections) et le premier volume de l'édition arabe du Caire (qui compte douze volumes).

La deuxième section commence par le commentaire des trois versets "centraux" de la sourate Baqara (142 à 144) qui compte au total 286 versets.

Jusqu'à présent, les notes additives étaient assez importantes et destinées à permettre au lecteur d'approfondir certains aspects du texte mis en évidence par le commentaire. Elles permettaient éventuellement d'ouvrir des perspectives que le lecteur occidental d'aujourd'hui n'aurait peut-être pas soupçonnées faute de connaître la langue et les textes de références. Si certains aspects évoqués dans les notes, s'écartent quelque peu du point de vue propre de Tabarî, ils sont toutefois fondés sur des points de vue parfaitement connus de beaucoup de musulmans et explicités par des commentaires que le lecteur arabe peut trouver dans n'importe quelle librairie islamique sérieuse.

De toute façon, ce qui a été mentionné est infime par rapport à ce qu'aurait pu être une annotation complète du commentaire de Tabarî.

Mais nous estimons avoir donné jusqu'ici suffisamment d'indications-clés pour que les erreurs les plus graves puissent être évitées et pour que certains aspects sous-jacents principaux du texte coranique comme de son commentaire, puissent être au moins entrevus.

Les notes seront dorénavant réduites au minimum indispensable et pour le reste nous renverrons le lecteur à ce qui a déjà été dit en lui rappelant toutefois la prudence car ce qui a pu être dit sur le texte coranique et son commentaire à un endroit ne sera jamais totalement valable à un autre.

*
* *

۞ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى
كَانُوا۟ عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ
إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٤٢﴾

« Les insensés parmi les gens diront : “Qu'est-ce qui les a détournés de l'orientation qu'ils observaient antérieurement ?” **(2,142)**

Réponds-leur : “A Allâh appartient l'Orient et l'Occident ! Il guide qui Il veut vers un Chemin droit” ».

“sayaqûlu _s_sufahâ'u mina _n_nâsi mâ wallâ_hum ʿan qiblati_himu _l_latî kânû ʿalayhâ/qul li_llâhi _l_machriqu wa _l_maghribu yahdî man yachâ'u ilâ çirâtin mustaqîmin”.

(2,142)1. *Commentaire du début du verset.*

“*sayaqûlu _s_sufahâ'u mina _n_nâsi*” = *« Les insensés parmi les gens diront ».*

Les insensés, c'est-à-dire, les ignorants (juhhâl), *parmi les gens*, c'est-à-dire, parmi les Juifs [de Médine] et les Hypocrites [parmi les Juifs et les Arabes][1]. Ils sont appelés “sufahâ'” car ils ignorent (safihû) la vérité[2] ou, comme certains docteurs juifs font semblant de l'ignorer en faisant croire qu'ils seraient terrible pour eux de suivre Muhammad, issu d'une tribu arabe et non des Fils d'Israël[3] ; quant aux Hypocrites, ils sombrent dans la perplexité et s'endurcissent.

... D'après Mujâhid, al_Barrâ' et Ibn Abbâs, les “sufahâ'” sont ici les Juifs (Yahûd).

... D'après Suddiyy, il s'agit ici des Hypocrites (munâfiqûn).

“*mâ wallâ_hum ʿan qiblati_himu _l_latî kânû ʿalay_hâ*” = *« Qu'est-ce qui les a détournés de l'orientation qu'ils observaient antérieurement ? ».*

“wallâ ʿan” a le sens de “détourner de” (çarrafa ʿan) et “faire tourner le dos à” (istadbara_hu).

Quant au terme “qibla”, il désigne toute chose dont la “face” est “en face” (mâ qâbala wajhu_hu). Il est de la même forme que le terme “jilsa” (manière d'être assis)[4] et s'explique ainsi : lorsque je fais face (qâbaltu) à quelqu'un, celui-ci est “qibla” pour moi et moi je suis “qibla” pour lui car chacun de nous fait face à l'autre avec son visage (bi wajhi_hi).

1.3. Interprétation de ce passage. Dieu veut dire ceci : O Croyants, lorsque vous détournerez votre visage de l'orientation vers Jérusalem (Bayt al_Maqdis), orientation qui est celle des Juifs, et qui est la vôtre tant que Je ne vous donne pas l'ordre de vous tourner vers la Mosquée Sacrée[5], « Les insensés parmi les gens vous diront » : qu'est-ce qui leur a fait détourner leur visage du lieu vers lequel ils s'orientaient auparavant dans leurs prières. Dieu — exaltée soit Sa Louange — fait connaître ainsi à Son Prophète les propos que les Juifs et les Hypocrites tiendront lors de ce changement ainsi que la réplique qu'il conviendra de leur donner :

1.4. "*qul : li_Llâhi _l_machriqu wa _l_maghribu yahdî man yachâ'u ilâ çirâṯin mustaqîm*" = « *Réponds-leur : A Allâh appartient l'Orient et l'Occident ! Il guide qui Il veut vers un Chemin droit* ».

C'est-à-dire : à Dieu appartient l'Empire sur les deux régions [extrêmes] du lever du soleil et les deux régions [extrêmes] de son coucher et sur tout ce qui est entre elles[6] et Il guide les créatures qu'Il veut vers la Voie ferme (ṯarîq qawîm)[7] qui est aussi le Chemin droit (çirâṯ mustaqîm) ; c'est-à-dire qu'Il les guide vers l'orientation d'Abraham (ilâ qiblati Ibrâhîm) dont Il fit l'Archétype (imâm) pour les hommes et Il fait échouer qui Il veut en l'égarant loin de la Voie du Vrai (sabîl al_H̲aqq).

De plus, par les termes « Il guide qui Il veut vers un Chemin droit »[8], Dieu veut que Son Prophète dise en quelque sorte : en nous faisant orienter du côté de la Mosquée sacrée, Dieu nous a guidés grâce à l'orientation d'Abraham (l̲i̲ qiblati Ibrâhîm)[9] ; et, quant à vous, Il vous a égarés et vous a fait échouer loin de ce vers quoi Il nous a guidés[10].

(**2**,142)2. *Durée de l'orientation vers Jérusalem après l'Émigration.*

● Certains se réfèrent aux propos suivants d'après lesquels cette orientation aurait duré seize à dix-sept mois :

... Ibn Abbâs a dit : « Lorsque l'orientation rituelle fut tournée du pays de Châm[11] vers la Kaaba — et ceci se produisit en Rajab au début du dix-septième mois après l'arrivée de l'Envoyé d'Allâh à Médine —, Rifâʿa ibn Qays... Kaʿb ibn al_Achraf, Nâfiʿ ibn Abî Nâfiʿ... vinrent trouver le Prophète et lui dirent :

"O Muh̲ammad, qu'est-ce qui t'as détourné de ton orientation antérieure alors que tu prétends suivre la Tradition d'Abraham et sa religion. Reviens donc à l'orientation que tu observais auparavant et nous te suivrons et te considérerons comme véridique". En réalité, ils voulaient seulement le tenter pour l'écarter de sa religion. C'est à cette occasion qu'Allâh fit descendre ce passage à partir de "Les insensés parmi les gens" jusqu'à "... que pour que Nous sachions qui suit l'Envoyé et qui s'en retourne sur ses pas" (**2**,143) ».

... Al-Barrâ' a dit : « L'Envoyé d'Allâh a prié dix-sept mois vers Jérusalem mais désirait se tourner vers la Kaaba ; nous étions un jour en prière[12] lorsque quelqu'un vint nous annoncer : "Ne savez-vous pas que le Prophète vient de se tourner vers la Kaaba?" C'est ainsi que nous fîmes deux rakaʿa dans une direction et les deux autres dans l'autre ».

... Saʿîd ibn al-Mussayyib a dit : « Les Auxiliaires (Ançâr) priaient déjà selon la première orientation trois ans avant la venue du Prophète à Médine et après son arrivée celui-ci observa cette orientation pendant seize mois ».

● D'autres se réfèrent à d'autres propos d'après lesquels cette durée aurait été de dix ou treize mois.

(**2**,142)3. *Raison de l'orientation initiale vers Jérusalem (Bayt al_Maqdis).*

Les Savants sont partagés sur ce point[13].

3.1. ● D'après certains, il s'agit là d'un choix délibéré du Prophète et ils fondent cet avis sur les propos suivants :

... Akrama et H̲asan al-Baçrî ont dit : « La première chose énoncée dans le Coran et qui fut transférée [d'une modalité à une autre][14] fut l'orientation rituelle. En effet, le Prophète... s'était orienté pendant dix-sept mois vers le Rocher de Jérusalem, orientation qui était aussi celle des Juifs, dans l'espoir qu'ils croiront en lui et le suivront. Pendant ce temps il appelait les "illettrés" arabes [à entrer en Islâm] et Allâh — Puissant et Majestueux — fit descendre ce verset : "A Allâh appartient l'Orient et l'Occident ; où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh" (**2**,115) »[15].

3.2. ● D'après d'autres, la nouvelle orientation avait été imposée par ordre divin et ils se fondent sur les propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « Lorsque l'Envoyé d'Allâh (...) émigra à Médine dont beaucoup d'habitants étaient juifs[16], Allâh lui ordonna de s'orienter vers Jérusalem et les Juifs s'en réjouirent. L'Envoyé agit ainsi pendant plus d'une dizaine de mois ; or il aimait [avant tout] l'orientation d'Abraham, que la Paix soit sur lui, et il invoquait et regardait vers le ciel [en souhaitant une réponse][17]. C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset : "Vraiment Nous avons vu au Ciel ton cœur se tourner et se retourner ; tourne donc ta face du côté de la Mosquée sacrée..." (**2**,144) ».

... Ibn Jurayj a dit : « Au début de l'institution de la prière, le Prophète pria tout d'abord vers la Kaaba, puis il se tourna vers Jérusalem : les Ançâr (Compagnons de Médine) avaient prié trois ans durant vers Jérusalem avant l'arrivée du Prophète à Médine et lui-même pria envore seize mois selon cette orientation après son arrivée. Ensuite Allâh — que Sa louange soit exaltée — le fit se tourner [définitivement] vers la Kaaba ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,142)

1. A propos de ces deux groupes, voir com. (**2**,5)2., tome I, p. 74.
2. "sufahâ'" : voir com. (**2**,13), tome I, p. 91 ; "safiha" : voir com. (**2**,130-131)1.2.
3. Voir com. (**2**,89) et (**2**,90), tome I, p. 218 et 220.
4. Les mots de type "fi'la" désignent une manière de faire l'action ; "qibla" litt. : manière de faire face (qâbala).
5. al_masjid al_h̲arâm : pour le sens de cette expression, voir note 6 du com. **2**,114.
6. Qut̲ray al_machriq wa qut̲ray al_maghrib : voir com. (**2**,115)1. et ses notes 1 et 2.
7. Qawîm (ferme, solide), mustaqîm (droit) et qayyim (immuable ; voir com. (**2**,136 à 138)3.2. et sa note 19) sont tous des termes issus de la racine "qâma" d'où dérivent également "maqâm"

(station) et “iqâma” (action d’établir, d’accomplir). Voir aussi com. (**2**,125)2.2. et com. (**2**,135)2.3.

8. Cas de “définition absolue” par la forme indéfinie.

9. Autre traduction : Dieu nous a guidés vers (li) l’orientation d’Abraham. Dans tous les cas, grâce à cette orientation, le Prophète restait toujours essentiellement tourné vers Dieu, même si son orientation dans ce monde a pu changer, celle-ci restant toujours dans le fond, fidèle à l’orientation de l’“imâm”... (Voir Cor. **6**,79 au sujet de l’orientation véritable d’Abraham).

10. Voir aussi (**2**,115)3.

11. “Châm” désigne ici la grande Syrie comprenant la Palestine. Pour une compréhension plus complète et plus profonde de ces noms, voir « Symb. fond. de la Science sacrée » de R. Guénon ; chap. XII, intitulé “la Terre du Soleil”. Voir note 5 du com. **2**,127 à 129.

12. D’après un autre propos d’AL_Barrâ′, il s’agissait de la prière du “ ʿaçr ” (milieu de l’après-midi) qui comporte quatre rakaʿa.

13. Voir com. (**2**,115)2.1. et 2.2.

14. “nusikha” : qui fut transféré. Plus exactement : l’obligation attachée à l’orientation vers “Bayt al_Maqdis” (Jérusalem) fut transérée sur l’orientation vers “Bayt al_H̲arâm (La Maison Sacrée) ; voir com. (**2**,106)1.

15. Le “Rocher” fut le lieu terrestre d’où le Prophète effectua son Ascension nocturne (Miʿrâj). Il est situé sur une sorte d’esplanade, considérée par les Juifs comme correspondant à l’emplacement du Temple de Salomon qui est comme “Le Lieu d’arrêt” de l’Arche d’Alliance ; celle-ci est elle-même comme un “Rappel” de l’Alliance primordiale entre Abraham et Dieu.

16. Sur les habitants de Médine (qui s’appelait encore Yathrib) voir com. (**2**,85), tome I, p. 214.

17. Dans ces propos, l’orientation vers la Kaaba est assimilée à l’orientation d’Abraham.

⁂

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا
لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا
وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ
ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا
عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ إِنَّ
ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾

« De même, Nous avons fait de vous une communauté médiatrice afin que vous soyez témoins à l'égard des hommes et que l'Envoyé soit témoin à votre égard ; **(2,143)**

Nous n'avons fait [la modification de] l'orientation que tu observais antérieurement que pour que Nous sachions qui suit l'Envoyé et qui s'en retourne sur ses pas, et c'est une chose pénible sauf pour ceux qu'Allâh a bien guidés. Allâh n'a pas à faire perdre votre foi ; en vérité, Allâh est Très-Compatissant, Très-Miséricordieux ».

"wa ka_dhâlika jaʿalnâ_kum ummatan wasaṯan/li_
_takûnû chuhadâ'a ʿalâ _n_nâsi wa yakûna _r_rasûlu ʿalay_
_kum chahîdan/wa mâ jaʿalnâ _l_qiblata _l_latî kunta ʿalay_
_hâ illâ li_naʿlama man yattabiʿu _r_rasûla mimman
yanqalibu ʿalâ ʿaqibay_hi/wa in kânat la_kabîratan illâ
ʿalâ _l_ladhîna hadâ_llâhu/wa mâ kâna _llâhu li_yuḏîʿa
îmâna_kum/inna _llâha bi_n_nâsi la_ra'ûfun raẖîmun".

(2,143)1. "*wa ka_dhâlika jaʿalnâ_kum ummatan wasaṯan*" = *« De même, Nous avons fait de vous une communauté médiatrice ».*

Dieu — que Sa Louange soit exaltée — veut dire : O vous qui croyez en Muẖammad et en ce qu'il vous transmet de la part de Dieu, Nous vous avons guidés puis gratifiés de la faveur d'être en accord avec l'orientation d'Abraham et sa Tradition et Nous vous avons favorisés par rapport aux gens des autres traditions (milal) ; de même, Nous vous gratifions et Nous vous favorisons par rapport aux gens des autres religions (adyân) en faisant de vous une communauté médiatrice (ummatun wasaṯan).

Explication des termes " ummatun wasaṯan" (traduit ici par " communauté médiatrice").

Le terme "umma" désigne un groupe (jamâʿa), une génération (qarn) ou encore une catégorie de gens (çinf)[1].

Le terme "wasaṯ", signifiant habituellement "milieu", peut désigner le "meilleur, l'excellent". Dans une tribu, on appellera ainsi quelqu'un qui a la plus noble ascendance et qui est comme le centre (wasaṯ) au milieu des siens. Toutefois, [dit Ṯabarî] je considère qu'à cet endroit, ce terme signifie le "milieu" dans le sens où celui-ci est une partie située entre deux extrêmes (bayna ṯarfayni).

Je considère que Dieu décrit ainsi les croyants du fait qu'ils s'attachent, dans la religion, au juste milieu sans être excessif comme le sont les Chrétiens qui en arrivent au monachisme et sans être insuffisant et négligeant comme le sont les Juifs qui étaient arrivés à altérer le Livre et même à tuer leurs Prophètes[2] en proférant des mensonges au sujet de leur Seigneur et en dissimulant la vérité à Son sujet. Les croyants sont les gens du juste milieu et de l'équilibre (iʿtidâl) ; Dieu les décrit ainsi car parmi les choses, celle qu'Il apprécie le plus est celle qui occupe la place la plus centrale.

Quant à l'interprétation de ceci c'est que le milieu (wasaṯ) est ce qui est juste

(ʿadl) et cela rejoint le sens de meilleur (khiyâr), car le meilleur des hommes est aussi le plus juste. Ceci est confirmé par le ẖadîth suivant :

... Abû Saʿîd rapporte que le Prophète a dit : « ummatan wasaṯan” c'est-à-dire une communauté de justes »[3].

... Ibn Zayd, lui, interprète ainsi : « “Nous avons fait de vous une communauté médiatrice” c'est-à-dire une communauté intermédiaire entre le Prophète et les autres communautés ».

(**2**,143)2. “*li_takûnû chuhadâ'a ʿalâ _n_nâsi wa yakûna _r_Rasûlu ʿalay_kum chahîdan*” = *« afin que vous soyez témoins à l'égard des hommes et que l'Envoyé soit témoin à votre égard ».*

Ce qui signifie : Je vais faire de vous une communauté médiatrice et juste qui sera témoin que Mes Prophètes et Mes Envoyés ont fait parvenir à leur communauté ce que Je leur ai ordonné de faire parvenir[4], et Mon Envoyé Muẖammad sera lui-même témoin de votre foi en lui et en ce qu'il vous aura fait parvenir. Ce commentaire est confirmé par les propos suivants :

... Abû Saʿîd rapporte que l'Envoyé — sur lui les grâces et la Paix d'Allâh — a dit : « Au Jour de la Résurrection, Noé (Nûẖ) — sur lui la Paix — sera convoqué et on lui demandera : “As-tu fait parvenir ce que tu as eu pour mission de faire parvenir”. Il répondra que oui.

La question sera alors posée à son peuple qui répondra : “Aucun avertisseur ne nous est parvenu”[5]. On demandera alors à Noé : “Qui sait ce qu'il en est?” Il répondra : “Muẖammad et sa communauté” ».

... Dans un propos semblable, Zayd ibn Aslam précise : « Noé répondra : “Aẖmad et sa communauté sont témoins : ceux-ci seront alors interrogés et ils répondront : “effectivement il leur a fait parvenir [ce qu'Allâh lui avait ordonné de faire parvenir]”. Mais le peuple de Noé dira : “Comment peuvent-ils être témoins à notre sujet alors qu'ils ne nous ont pas connus?” La communauté du Prophète répondra : “Un Prophète nous est venu et nous a informé que Noé vous a vraiment fait parvenir [le Message][6] ; cela lui a été révélé et nous l'avons reconnu comme véridique”. Noé les déclarera véridiques et eux les déclareront menteurs ».

Zayd ibn Aslam ajoute [en conclusion] : « Il en est ainsi *afin que vous soyez témoins à l'égard des hommes et que l'Envoyé soit témoin à votre égard* ».

... Jâbir ibn Abd Allâh rapporte que le Prophète a dit : « Au Jour de la Résurrection ma communauté et moi, nous serons sur une colline d'où nous pourrons voir les créatures. Il n'y aura personne dans les diverses communautés qui ne souhaitera alors faire partie de la mienne — ô ma communauté, sache cela ! — Il n'y aura pas un seul Prophète qui aura été déclaré menteur par les siens sans que nous soyons témoins ce Jour-là qu'il a effectivement fait parvenir le Message (Risâlat) de son Seigneur et qu'il leur a effectivement prodigué des conseils ».

... Ibn Anʿum rapporte de la part de H̱abbân ibn Abî Jibilla avec une isnâd remontant au Prophète que celui-ci a dit : « Lorsque Allâh rassemblera Ses serviteurs le Jour de la Résurrection, le premier à être convoqué sera l'Ange Isrâfîl[7]; son Seigneur lui dira : "Qu'as-tu fait de Mon Pacte? L'as-tu fait parvenir (hal ballaghta)?" — Il répondra : "Oui, je l'ai fait parvenir (ballaghtu) à Jibrîl !".

L'Ange Gabriel à son tour sera appelé et on lui demandera si Isrâfîl lui a fait parvenir le Pacte ; Il répondra : "Oui, Seigneur, il me l'a fait parvenir !" — On laissera alors Isrâfîl et on demandera à Gabriel si lui-même l'a fait parvenir et il répondra : "Oui, je l'ai fait parvenir aux Envoyés !"

A leur tour les Envoyés seront convoqués et on leur demandera si Gabriel leur a fait parvenir le Pacte du Seigneur. Ils répondront que oui et le Seigneur le laissera demander aux Envoyés si eux-mêmes l'ont fait parvenir. Ils diront : "Nous l'avons fait parvenir à nos communautés".

Les communautés [traditionnelles] seront ensuite convoquées et on leur demandera : "Les Envoyés vous ont-ils fait parvenir Mon Pacte?" Parmi les membres de ces communautés, il y aura ceux qui confirmeront et ceux qui nieront mais les Envoyés diront : "En notre faveur, nous avons des témoins contre eux, qui pourront témoigner que nous leur avons fait parvenir le Message, et en notre faveur nous avons aussi Ton propre Témoignage"[8]. Le Seigneur leur dira alors : "Qui témoignera en votre faveur?". Les Envoyés répondront : "La communauté de Muh̲ammad".

Celle-ci sera appelée et on lui demandera : "Témoignez-vous que Mes Prophètes que voici ont bien fait parvenir Mon Pacte à ceux vers lesquels ils ont été envoyés?" — "Oui, Seigneur, nous en avons été témoins !". Ces communautés demanderont alors comment peuvent-ils être témoins contre eux alors qu'ils ne les ont pas connus. Le Seigneur demandera aux gens de la communauté du Prophète : "Comment pouvez-vous être témoins contre eux alors que vous ne les avez pas connus?". Ils répondront : "Seigneur ! Tu as missionné un Envoyé vers nous et Tu as fait descendre vers nous Ton Pacte et Ton Livre qui relate comment ils ont fait parvenir ton Message et nous, nous avons été témoins de l'engagement que Tu as pris avec nous". Le Seigneur dira : "Ils sont véridiques !" ». H̲abbân ajoute : « C'est là l'explication du verset "*Nous avons fait de vous une communauté* "*wasat̲*", c'est-à-dire une communauté "équitable" (ʿadl) "*afin que vous soyez témoins...*" »[9].

Ibn Anʿum ajoute : « On m'a dit que ce jour-là, les membres de la communauté de Muh̲ammad témoigneront sauf celui qui a gardé au fond de son cœur quelque haine à l'égard de son frère »[10].

... Abû Hurayra rapporte : « Je partis un jour avec le Prophète pour des funérailles. Lorsqu'il eut fait la prière sur le mort les gens dirent "quel homme excellent" et le Prophète ajouta : "Elle s'impose !" (wajabat)". Puis nous partîmes pour un autre enterrement et lorsque les gens eurent fait la prière sur le mort, ils dirent cette fois : "Quel homme détestable !" et le Prophète ajouta "Elle s'impose !" Abû ibn Kaʿb se leva alors et lui dit : "O Envoyé d'Allâh ! Que signifie de ta part cette parole "wajabat" (elle s'impose)? "Il répondit : "[Ce qui s'impose c'est le témoignage suivant] la Parole d'Allâh "*afin que vous soyiez témoins à l'égard des gens*" ».

... Dans un hadîth semblable, rapporté par Salma ibn Al_Akwaʿ, le Prophète précise : « Les Anges sont les témoins d'Allâh aux Cieux et vous, vous êtes les témoins d'Allâh sur la terre ; ce dont vous aurez été témoins s'imposera — Puis il récita le verset suivant : — "Dis : Œuvrez, Allâh verra votre œuvre, ainsi que Son Prophète et les croyants" (**9**,105) ».

(**2**,143)3. "*wa mâ jaʿalnâ _l_qiblata _l_latî kunta ʿalay_hâ illâ li_naʿlama man yattabiʿu _r_Rasûla mimman yanqalibu ʿalâ ʿaqibay_hi*" = *« Nous n'avons fait [la modification] de l'orientation que tu observais antérieurement que pour que Nous sachions qui suit l'Envoyé et qui s'en retourne sur ses pas ».*

3.1. L'orientation dont il est question ici est l'orientation vers Jérusalem (Bayt al-Maqdis).

[Contrairement à ce que laisserait supposer le sens obvie du texte] le sens véritable de ce passage est le suivant : *wa mâ jaʿalnâ* **çarfa_ka ʿani _l_qiblati** *_l_lâtî kunta ʿalay_hâ...* = Nous n'avons **fait le changement de l'orientation** que tu observais antérieurement que pour connaître ceux qui suivent l'Envoyé de ceux qui s'en retournent sur leurs pas.

Si nous disons que c'est là le sens de ce passage, c'est que l'épreuve imposée par Dieu aux Compagnons n'étaient pas l'orientation vers Jérusalem [et l'histoire prouve que ce ne fut pas là une difficulté] mais cette épreuve est apparue uniquement au moment du changement d'orientation [lorsque les musulmans durent se tourner vers la Kaaba].

Le texte comporte donc une ellipse, le terme "çarf", changement (ou détournement) n'étant pas mentionné ; la même chose se rencontre dans le verset où Dieu dit au Prophète : « et Nous n'avons fait de la vision que Nous t'avons fait voir, qu'une [cause de] de perdition pour les gens » (Cor. **17**,60). [C'est là le sens immédiat du verset] alors que ce n'est pas la vision qui est une cause de perdition mais le fait que le Prophète **la fasse connaître**.

De nombreuses données traditionnelles confirment que c'est le changement d'orientation qui constitua une épreuve pour les musulmans et une purification des cœurs. C'est à ce moment-là que certains qui étaient entrés en islâm revinrent sur leurs pas, que beaucoup d'hypocrites manifestèrent leur hypocrisie en disant : que veut donc Muẖammad, une fois il vous fait vous tourner d'un côté et une autre fois de l'autre. Il y eut même des musulmans qui dirent que les prières accomplies vers Jérusalem étaient caduques et les œuvres faites dans ces conditions, perdues.

Or Dieu éprouve Ses serviteurs par les ordres qu'Il veut ; Il leur donne ces ordres, l'un après l'autre, pour connaître [c'est-à-dire : pour que se manifeste la différence entre] l'obéissant et le désobéissant. Dans tous les cas, l'obéissance est agréée (maqbûl) si elle est accomplie avec foi (îmân) et sincérité (ikhlâc), en s'en remettant au décret divin.

... Suddiyy a dit : « ... Lorsque le changement d'orientation eut lieu, les gens eurent des réactions diverses :

Les hypocrites dirent : “Que font-ils? Ils adoptent une orientation pendant un certain temps puis ils l’abandonnent pour une autre ! Les musulmans dirent : “Si seulement nous pouvions savoir si Allâh a agréé les œuvres de nos frères morts avant que l’orientation vers Jérusalem fut changée et s’Il a agréé nos propres œuvres accomplies à ce moment-là !”.

Les Juifs dirent : “Muhammad a gardé l’amour du pays de son père et du lieu de sa naissance. S’il était resté fermement fidèle à notre orientation nous aurions pu espérer qu’il fût “notre compagnon”, celui que nous attendons”[11].

Les associateurs de la Mekke dirent : “La religion de Muhammad est pour lui une source de perplexité : voilà qu’il adopte votre orientation [vers la Kaaba] et qu’il reconnaît que vous êtes mieux dirigés que lui ; il ne tardera pas à rejoindre votre religion”.

C’est alors qu’Allâh fit descendre ces versets en disant **à propos des hypocrites** : *Les insensés parmi les gens diront* : *qu’est-ce qui les a détournés...* jusqu’au passage *c’est une chose pénible sauf pour ceux qu’Allâh a bien guidés*. La fin du verset et le verset suivant concernent les autres groupes ». (Voir aussi plus loin (**2**,143)5).

3.2. [Réponse à une objection].

Quelqu’un nous dira peut-être ceci : Dieu ne connaît-Il donc celui qui suit l’Envoyé et celui qui s’en retourne sur ses pas qu’une fois que l’un et l’autre ont agi de telle sorte qu’il y a lieu de dire : *Nous n’avons fait* le changement *d’orientation... que pour que Nous sachions...*

Nous répondrons ceci : en vérité, Dieu — que Sa Louange soit exaltée — connaît toute chose avant son existentiation[12] et ce passage ne signifie pas qu’Il ne savait pas ce que feront les uns et les autres avant qu’ils ne le fassent.

Dans ce cas, quelle est la signification de ce passage, nous dira-t-on? Nous répondrons que, pour nous, le sens de ce passage est le suivant : Nous n’avons fait le changement d’orientation... que pour que Mon Envoyé, Mes Saints et tout Mon “Méride”[13] sachent qui suit l’Envoyé et qui s’en retourne car on peut considérer que l’Envoyé de Dieu et Ses Saints font partie de Son “Méride” dont le Prophète est lui-même le Coryphée. Or, en arabe, il est permis d’attribuer au chef d’un groupe les actions de ce groupe. On dira par exemple que Umar ibn al-Khattâb a conquis l’Irak et a levé les impôts alors qu’en fait, ce sont ses hommes qui ont fait la chose sur son initiative. Il en est de même, par exemple, dans ce hadîth qudsî,

... transmis par Abû Hurayra et où le Prophète rapporte cette Parole de Dieu :

> « J’étais malade et Mon serviteur ne M’a point visité. Je l’ai sollicité et il ne M’a point prêté, il M’a insulté alors qu’il ne convenait pas qu’il M’insultât et il dit “O quelle époque !” (wâ_dahrâh) alors que c’est Moi le Temps (Dahr) »[14].

Dans ce hadîth, la visite, le prêt, et l’insulte sont rapportés à Dieu alors que ces choses se sont produites à propos d’une créature et que Lui en était la cause.

Les commentateurs ont donné une interprétation similaire à la nôtre. Ils citent ce propos :

... Ibn Abbâs a dit au sujet de ce passage : « Pour que Nous différencions ceux qui ont la certitude de ceux qui associent et qui doutent ».

Certains commentateurs considèrent que ce verset est formulé ainsi parce qu'il est courant en arabe de parler de "science" (ʿilm) là où il est question en réalité de "vision" (ru'yia) et inversement, de parler de "vision" là où il s'agit en fait de science (...)[15].

(2,143)4. "*wa in kânat la_kabîratan illâ ʿalâ _l_ladhîna hadâ _Llâh*" = *« et c'est une chose pénible sauf pour ceux qu'Allâh a bien guidés ».*

Les commentateurs divergent au sujet de ceux que Dieu décrit dans ce verset.

> Pour la suite du commentaire : la traduction littérale de ce passage serait : et elle était une grande chose (ou une chose énorme, lourde ou pénible) sauf pour, etc... La question est donc de savoir quelle était cette chose qualifiée de grande, lourde ou pénible.

Pour les uns, le terme "kabîra"[16] vient qualifier le terme "tawliya" (modification) qui a été considéré comme sous-entendu dans le passage : « et Nous n'avons fait [la modification de] l'orientation que pour que Nous sachions... »[17].

Ibn Abbâs, Mujâhid et Qatâda adoptent cette interprétation car ils estiment que c'est le changement d'orientation qui a été la chose pénible (kabîra) sauf pour ceux que Dieu a bien guidés. Cette interprétation est la plus pertinente à notre avis car ce n'était ni l'orientation ni la prière qui comportaient en elles-mêmes un caractère pénible.

« Sauf pour ceux qu'Allâh a bien guidés » c'est-à-dire : sauf pour ceux que Dieu a assistés et qu'Il a guidés vers la reconnaissance de la vérité du Prophète, vers la foi en lui et vers la fidélité à son exemple.

(2,143)5. *Extraits résumés de la fin du commentaire de ce verset.*

"*wa mâ kâna_Llâhu li_yuḏîʿa îmâna_kum inna_Llâha bi_n_nâsi la_Ra'ûfun Raḫîmun*" = *« Allâh n'a pas à faire perdre votre foi ; en vérité, Allâh est Trés-Compatissant, Très-Miséricordieux ».*

A cet endroit, le terme "îmân" (traduit ici par foi) évoque en réalité la prière (çalât). Le sens est le suivant : et Dieu n'a pas à vous faire perdre [la valeur] de vos prières. C'est là l'avis d'Ibn Abbâs, d'Al-Barrâ, de Qatâda, de Suddiyy et d'autres qui précisent que ce passage a été révélé après le changement d'orientation, à la suite des nombreuses réactions de musulmans qui se demandaient si les prières accomplies en direction de Jérusalem n'étaient pas perdues à cause de ce changement (voir ci-dessus 3.1.). La foi (îmân) est assimilée ici à la prière (çalât) : nous avions déjà montré que l'"îmân" est la reconnaissance et l'affirmation de la vérité (taçdîq) et que le "taçdîq" peut se faire en paroles, en actes ou par les deux à la fois[18].

Les données traditionnelles indiquant clairement que le terme "îmân" évoque ici la "çalât", le passage prend donc le sens suivant : et Dieu n'a pas à faire perdre votre **reconnaissance de la vérité** du Prophète reconnaissance exprimée **par la prière** que vous avez faite sur son ordre en direction de Jérusalem car cette prière est une reconnaissance de Mon Envoyé, une fidélité à son exemple et une obéissance à Mon égard.

Ce passage, lors de sa révélation, concernait autant les croyants vivants qui avaient fait des prières selon la première orientation que ceux ayant quitté ce monde avant le changement d'orientation.

« en vérité, Allâh est Très-Compatissant et Très-Miséricordieux »[19].

La notion de " ra′fa" comporte toutes les significations de la notion de " raẖma" ; la "ra′fa" englobe toutes les créatures de ce bas-monde et certaines d'entre elles dans l'Autre alors que la " raẖma" évoquée par le nom " Raẖîm" englobe uniquement les croyants dans ce monde et dans l'Autre.

Dieu veut donc dire ici qu'Il est trop Miséricordieux à l'égard de Ses serviteurs pour ne pas récompenser leur obéissance et en particulier leurs prières vers Jérusalem ; Il est trop Compatissant pour leur reprocher d'avoir laissé la prière en direction de la Kaaba à un moment où Il ne leur avait pas ordonné d'adopter cette orientation.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,143)

1. Voir com. (**2**,132 à 134)4. et voir note intercalaire.
2. Voir **2**,61 et **2**,91. Ces faits sont mentionnés à différents endroits de l'Ancien Testament, par exemple : I Rois, **19**,10 et 14, et du Nouveau Testament, par ex. : Luc, **11**,47 à 51.
3. Tabarî cite ici une dizaine d'autres propos équivalents.
4. Cf. Cor. **5**,67, **7**,62, **7**,68, **7**,79, **7**,93, **11**,57, **72**,28.
5. Cf. Cor. (**5**,19).
6. Cf. Cor. **7**,59 à 64 et **11**,25 à 49.
7. Isrâfîl : L'Ange de la Mort.
8. Cf. Cor. **6**,19, **22**,17, **34**,47, **58**,6, etc... : « En vérité, Allâh est Témoin de toute chose ».
9. Le terme unique "wasaṯ" évoque ici un ensemble de notions connexes : la justice (symbolisée en occident par une balance) c'est-à-dire l'équité, l'équilibre, le juste milieu et son excellence (ici la médiation de celui qui se tient au centre). Le contexte juridique est accentué par le terme " chahîd" (pl. " chuhâdâ′") : témoin sincère et juste.
10. Dans un autre propos, Ibn Zayd commente le début de ce verset en se référant à Cor. (**40**,51) et (**50**,21). On pourra aussi se reporter à : **4**,41, **4**,159, **22**,78, etc...
11. C'est-à-dire : le Messie.
12. Voir com. (**2**,117)3.
13. H̱izb : partie, troupe, peuple ; ici le " Parti de Dieu" c'est-à-dire l'ensemble des croyants. Tout comme son correspondant français, ce terme signifie aussi " un parti politique". Pour éviter les connotations inadéquates du mot " parti" nous utiliserons un néologisme, " méride", du grec, " meris, meridos" qui comporte sensiblement les mêmes significations fondamentales que " ẖizb" (Voir aussi Cor. **5**,56).
14. " dahr" : le temps, l'époque, par opposition à " zamân", le temps qui s'écoule, la période. En tant que Nom divin " Dahr" désigne le Temps total qui inclut toutes les époques tout en étant aussi chacune d'elles, qui dure depuis toujours et durera toujours : c'est à la fois l'" écoulement" de l'éternité et la " durée"de l'éphémère.
15. Voir les commentaires des formules comme "a lam tara", (ne vois-tu pas), au début des versets **2**,243 et **2**,258 et suivants.
16. Emploi analogue de " kabîra" (**2**,45).
17. Le terme " tawliya" (retournement, permutation) est ici synonyme de " çarf" (chan-

gement). Du point de vue de ce commentaire, le mot sous-entendu "tawliya", maçdar du verbe "wallâ" mentionné dans le verset précédent, évoque déjà l'impératif "walli" mentionné plus loin en **2**,144, 149 et 150.

18. Voir com. (**2**,3)1.1., tome I, p. 69.

19. Ra'ûf : celui qui possède la "ra'fa" (compassion) de même que Rahîm : celui qui possède la "rahma" (voir com. B, 2. ; tome I, p. 38).

⁂

قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ
فِي ٱلسَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ
ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ
وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ
وَمَا ٱللَّهُ بِغَـٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾

« Nous voyons, au Ciel, comment tu tournes et retournes ton visage; Nous allons donc te faire tourner vers une "qibla" que tu agréeras ; tourne donc ton visage du côté de la Mosquée sacrée et où que vous soyez, tournez votre visage de son côté ! **(2,144)**

En vérité, ceux qui ont reçu le Livre savent très bien que c'est là la vérité de leur Seigneur et Allâh n'est pas inattentif à ce que vous faites ».

"qad narâ taqalluba wajhi_ka fî _s_samâʿi/ fa_la_ _nuwalliyanna_ka qiblatan tardâ_hâ/fa_walli wajha_ka chatra _l_masjidi _l_harâmi wa haythu mâ kuntum fa_ _wallû wujûha_kum chatra_hu/wa inna _l_ladhîna ûtû _l_kitâba la_yaʿlamûna anna_hu _l_haqqu min rabbi_him wa mâ _llâhu bi_ghâfilin ʿammâ yaʿmalûna".

(**2**,144)1. *« Nous voyons, au Ciel, comment tu tournes et retournes ton visage »:*

... Qatâda explique ainsi : « Le Prophète priait vers Jérusalem tout en désirant prier vers la Mosquée sacrée. Allâh l'orienta alors dans la direction à laquelle il aspirait et qu'il désirait ».

Les raisons pour lesquelles le Prophète désirait prier en direction de la Kaaba sont les suivantes :

... D'après Mujâhid : « Les Juifs disaient : Muhammad s'oppose à nous et pourtant il suit notre orientation. C'est pourquoi le Prophète invoquait Allâh en se tournant dans la direction de la qibla [vers la Kaaba] jusqu'à ce que ce verset soit descendu, ce qui coupa court aux propos des Juifs ».

... Ibn Wahb rapporte qu'il entendit Ibn Zayd dire : « Allâh — ... — dit à Son Prophète : "Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh..." ... Le Prophète dit alors : "Il y a là un peuple de Juifs qui s'oriente vers l'une des Demeures d'Allâh !..." ». (Voir la suite de ce propos en (**2**,115)2.2.).

D'après d'autres, c'était le désir de retrouver l'orientation d'Abraham:

... Ibn Abbâs a dit : « Lorsque l'Envoyé ... émigra à Médine dont la plupart des habitants étaient Juifs... ». (Voir la suite de ce propos en (**2**,142)3.2.).

(**2**,144)2. *« Nous allons donc te faire tourner vers une "qibla" que tu agréeras* ; *tourne donc ton visage du coté de la Mosquée sacrée ! ».*

Les commentateurs ont des avis différents quant à l'endroit précis vers lequel le Prophète devait se tourner lorsqu'il lui fut ordonné de tourner son visage vers la Mosquée sacrée (al-Masjid al-Harâm)[1].

D'après les uns, c'est la Gouttière de la Kaaba (Mîzâb al-Kaaba) et ils se fondent sur des propos de Abd Allâh ibn Amru.

D'après d'autres, il devait se tourner vers la Porte de la Kaaba (Bâb al-Kaaba) et ils se fondent sur des propos d'Ibn Abbâs.

Pour nous, le commentaire exact est dans la Parole d'Allâh même : « tourne ton visage **du côté** (chatr) **de la** Mosquée sacrée » signifie que quiconque tourne son visage du côté de la Maison, observe de ce fait la "qibla". Ce qui importe seulement pour celui qui s'oriente vers la Maison c'est d'avoir, "en son cœur" l'intention de s'orienter vers elle ; de même que dans la prière, ce qui importe pour celui qui prie derrière un "imâm" c'est de le suivre en ayant l'intention de prier dans la même direction que celle de l'imâm, même si celui-ci n'est pas exactement devant lui et qu'il se trouve sur sa gauche ou sur sa droite.

Il en est de même de la "qibla" de la Maison [c'est-à-dire de la face de la Maison qui fait face à celui qui est tourné vers elle][2] et cette "qibla" [dit Tabarî] est la Porte de la Maison comme le rapportent

... Ibn Zayd qui a vu le Prophète sortir de la Maison, se tourner vers la Porte et dire : "Voici la qibla ! Voici la qibla !" et

... Ibn Abbâs qui a dit : « Il vous a seulement été ordonné de faire des circumambulations [autour de la Maison] mais non d'y entrer (...). Usâma Ibn Zayd m'a appris que lorsque l'Envoyé entra dans la Maison, il fit des invocations de tous les côtés et ne fit aucune prière jusqu'au moment où il en ressortit. A ce moment-là, il fit une prière de deux rakaʿa en face de la "qibla" (qibala _l_qibla) puis dit : voici la qibla ! ».

Tabarî ajoute : le Prophète faisait savoir ainsi que la Maison est la "qibla" et que la "qibla" de la Maison en est la Porte (...).

(**2,144**)3. *« et en vérité ceux qui ont reçu le Livre savent très bien que c'est là la vérité de leur Seigneur ».*

... Suddiyy a dit : « Ce passage a été descendu à propos des Juifs (...) dont les Docteurs et les Savants savent que l'orientation vers l'Oratoire (Masjid) est la vérité qu'Allâh a imposée à Abraham, à ses descendants et à tous Ses autres serviteurs ».

La fin de ce verset présente une variante de lecture que Tabarî ne mentionne pas mais que nous sommes bien obligés de signaler : le texte arabe donné ici et sa transcription "ya'malûna" (ils font) ne correspondent pas à la lecture adoptée par Tabarî, "ta'malûna" (vous faites) et sur laquelle reposent le commentaire de ce passage et sa traduction.

Selon la lecture de Tabarî, le discours s'adresse donc au Prophète et aux croyants qui le suivent comme c'est le cas à la fin du verset **2**,149.

Selon la lecture du Caire le discours concerne plus directement les Gens du Livre.

« et Allâh n'est pas inattentif à ce que vous faites » : O croyants ! Lorsque vous vous conformez à Son Ordre, que vous vous en remettez à Lui pour ce qui concerne l'obéissance touchant aux obligations (farâ'id) qu'Il vous impose, que vous reconnaissez et affirmez la vérité en ayant d'abord prier vers Jérusalem et en priant à présent vers la Mosquée sacrée. Il n'est point inattentif à vos actes, au contraire, Il les enregistre en votre faveur, les thésaurise pour vous et vous récompensera en conséquence de la même façon.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,144)

1. Traduction en fonction du contexte. La traduction en fonction des significations fondamentales du terme "masjid" serait : oratoire sacré (voir com. (**2**,114)1.) ; dans l'Oratoire sacré (Masjid al_Harâm) se trouve la Maison sacrée (Bayt al_Harâm) et dans l'Oratoire éloigné (Masjid al_Aqçâ) se trouve la Maison du "Lieu saint" (Bayt al_Maqdis) qui est le nom de Jérusalem. Voir notes 2 et 6 com. **2**,114.

2. Voir l'un des sens de ce terme en com. (**2**,115)1.2. et sa note 13. Dans ce contexte, le terme "qibla" ne signifie donc pas exactement "orientation" (tawjîh, ou tawajjuh) mais désigne ce vers quoi on s'oriente ou plus exactement : la face de ce vers quoi on s'oriente. On dit d'ailleurs couramment : se tourner vers la "qibla".

*
* *

وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟

ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُوا۟ قِبْلَتَكَ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ

وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم
مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾
ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ
وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾

« Même si tu apportais à ceux qui ont reçu le Livre tous les signes, ils ne suivraient pas ton orientation ; quant à toi, tu ne suis pas leur orientation ; et parmi eux, les uns ne suivent pas l'orientation des autres ; si tu suis leurs desiderata après ce qui t'est parvenu comme science, tu seras vraiment parmi les injustes ». **(2,145)**

"wa la_in atayta _l_ladhîna ûtû _l_kitâba bi_kulli âyatin mâ tabiʿû qiblata_ka wa mâ anta bi_tâbiʿin qiblata_ _hum/wa mâ baʿd̲u_hum bi_tâbiʿin qiblata baʿd̲in/wa la_ini _ttabaʿta ahwâ'a_hum min baʿdi mâ jâ'a_ka mina _l_ʿilmi inna_ka idhan la_mina _z̲_z̲âlimîna".

« Ceux auxquels Nous avons donné le Livre "le savent" comme ils connaissent leur propre fils et il y a une fraction d'entre eux qui dissimule la vérité alors qu'ils savent ». **(2,146)**

"al_ladhîna âtaynâ_humu _l_kitâba yaʿrifûna_hu kamâ yaʿrifûna abnâ'a_hum/wa inna farîqan min_hum la_ _yaktumûna _l_h̲aqqa wa hum yaʿlamûna".

Brefs extraits du commentaire.

(2,145) Dieu — béni soit Son Nom — veut dire ceci : O Muh̲ammad :

« Même si tu apportais à ceux qui ont reçu le Livre » c'est-à-dire, les Juifs et les Chrétiens,

« tous les signes » c'est-à-dire toutes les preuves comme quoi le changement de l'orientation de la prière est un ordre véritable de ton Seigneur, ils ne te considéreraient pas comme véridique et

« ils ne suivraient pas ton orientation » ;

« Quant à toi, tu ne suis pas leur orientation », c'est-à-dire : il n'y a pas de moyen, pour toi de suivre leur orientation [à eux tous] car les Juifs s'orientent vers Jérusalem (Bayt al-Maqdis)[1] alors que les Chrétiens s'orientent vers l'Orient[2] et du fait de

cette divergence, tu n'aurais donc aucune possibilité pour adopter leur orientation. Attache-toi donc à la "qibla" que Je t'ai ordonné d'observer et ne te préoccupe pas de ce que peuvent dire les Juifs ou les Chrétiens qui t'appellent les uns et les autres à suivre leur "qibla" respective puisque

« les uns ne suivent pas l'orientation des autres ». Si tu suis les Chrétiens tu irriteras les Juifs et si tu suis les Juifs tu irriteras les Chrétiens. Laisse donc ce qu'il est impossible de réaliser et invite-les tous à revenir à ce sur quoi tous peuvent se rassembler à savoir ta tradition, qui est la Pure Orthodoxie (Ḫanafiyya musallama)[3], et ton orientation (qibla) qui est l'orientation d'Abraham et des Prophètes suscités après lui[4].

« si tu suis leurs desiderata » et que tu reviennes à leur orientation [particulière].

« après ce qui t'est parvenu comme science » au sujet de leur erreur, de leur hostilité à la vérité, et de leur connaissance, car ils savent que l'orientation que Je t'ai indiquée est celle que J'ai imposée à ton "père" Abraham — sur lui la Paix — et à ses descendants qui comptèrent parmi les Envoyés,

« tu seras vraiment parmi les injustes » qui s'opposent à Mon ordre et qui délaissent l'obéissance qui M'est due.

(2,146) *"yaʿrifûna_hu kamâ yaʿrifûna abnâ'a_hum"* = *« "le savent" comme ils connaissent leurs propres fils »*.

Le passage de l'arabe au français peut ici induire en erreur et fausser la compréhension de ce verset en fonction de son contexte, car le pronom de rappel "hu" renvoie apparemment à différents termes masculins (Bayt, Ḫaqq). En réalité, selon le commentaire, ce pronom ne renvoie ni à l'un ni à l'autre de ces termes mais il renvoie au fait que l'orientation vers la Maison est la vérité, ce qui avait déjà été dit en termes semblables en **2,144** : et en vérité, ceux qui ont reçu le Livre savent très bien que c'est là (la_yaʿlamûna anna_hu) la vérité de leur Seigneur[5].

Il faut encore noter ici l'emploi du premier verbe "yaʿrifûna" (traduit habituellement par "connaître") dont le sens est très proche, à cet endroit, de celui du verbe "yaʿlamûna" (de ʿalima, mentionné en **2,144**).

Le verbe "ʿarafa" comporte d'ailleurs des significations en commun avec le verbe ʿalima, ce qui permet, dans certains cas, de le traduire par "savoir" ce qui est le cas ici ; quant au second verbe "yaʿrifûna" de ce verset, il a été traduit comme il convient de le faire habituellement.

... Qatâda, Rabîʿ et Ibn Jurayj ont dit : « "Ils le savent" : ils savent que la Maison sacrée est la "qibla" ».

... Suddiyy a dit : « "Ils le savent" : les Juifs savent que l'orientation vers la Mekke est l'orientation [véritable] »[6].

« Il y a une fraction d'entre eux qui dissimule la vérité alors qu'ils savent ».

Et cette vérité est la "qibla" vers laquelle Dieu orienta son Prophète lorsqu'Il lui ordonna de tourner son visage du côté de la Mosquée sacrée vers laquelle s'étaient tournés les Prophètes antérieurs. Les Juifs et les Chrétiens dissimulent cette vérité, car, eux, s'orientent vers Jérusalem ou vers l'Orient ; ils refusent ainsi l'ordre que

Dieu leur donne et dissimulent l'"affaire" de Muh̲ammad — ... — alors même qu'il est mentionné par écrit dans leurs Livres, la Thora et l'Évangile. Ici, Dieu fait donc connaître à Son Prophète et à sa Communauté l'attitude de ces gens à propos de cette question d'orientation qu'ils veulent dissimuler en dépit de la science qu'ils en ont. C'est pourquoi, Dieu dit : *« alors qu'ils savent »* c'est-à-dire : alors qu'ils savent qu'ils n'ont pas à dissimuler ces choses, et que, s'ils le font volontairement, ils désobéissent à Dieu — béni et exalté soit-Il —.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,145) et (**2**,146)

1. Rappel : Bayt al_Maqdis = litt. : Maison du Lieu Saint. (Allusion au Saint des Saints du Temple de Salomon).

2. Au Moyen-Age, les églises étaient effectivement construites sur cette orientation.

3. H̲anafiyya musallama : voir com. (**2**,135)2. et com. (**2**,136 à 138)3.

4. Tabarî ne donne ici aucune autre précision : allusion, par omission, aux différents aspects de la Soumission et de l'orientation essentielle vers l'Unique.

5. Indépendamment de ce contexte, ce verset pourrait avoir d'autres explications : le pronom "hu" (dans "**le** savent"), désignant ce qui est "su" ou "connu", pourrait se rapporter soit à la vérité en général (al_h̲aqq, terme masculin) soit à un aspect de la vérité comme la vérité du Prophète par exemple. Or, Tabarî ne mentionne pas explicitement ces interprétations, ce qui signifie que celles-ci, dans la mesure où elles seraient légitimes, ne seraient que mineures par rapport au commentaire structurel donné ici, car les significations qui correspondent à la cohésion de l'ensemble d'un passage ont nécessairement la primauté sur les différentes significations possibles d'un verset envisagé isolément ; il en est du moins ainsi du point de vue du commentaire de Tabari.

6. Ou, en d'autres termes : ils savent que c'est là une orientation véritable ; dans la mesure où elle fut aussi celle d'Abraham, c'est une "forme" parfaite de l'orientation essentielle ; Abraham a dit : « En vérité, j'oriente en mode pur ma face vers Celui qui créa les Cieux et la terre... » (Cor. **6**,79).

⁂

ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١٤٧﴾ وَلِكُلٍّ
وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا۟
يَأْتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٤٨﴾

« La vérité vient de ton Seigneur ; par conséquent, ne sois pas parmi les sceptiques ». (**2**,147)

"al_h̲aqqu min rabbi_ka fa_lâ takûnanna mina _l_mumtarîna".

« A chacun l’orientation qu’il adopte ; hâtez-vous donc vers [la réalisation] des œuvres pieuses. Où que vous soyez, Allâh vous rassemblera tous ; en vérité, Allâh est Capable de toute chose ». **(2,148)**

“wa li_kullin wijhatun huwa muwallî_hâ fa_stabiqû _l_khayîrâti ayna mâ takûnû ya′ti bi_kumu _llâhu jamîʿan inna_llâha ʿalâ kulli chay′in qadîrun”.

Brefs extraits résumés du commentaire.

(2,147) *« La vérité vient de ton Seigneur »* c’est-à-dire : O Muẖammad, la vérité est tout ce que ton Seigneur t’a enseigné et tout ce qu’Il t’a fait parvenir [comme Révélation] et non ce que peuvent te dire les Juifs ou les Chrétiens ; la direction dans laquelle tu as été orienté est l’orientation véritable (al_qiblatu _l_ẖaqq), celle d’Abraham, l’Ami intime du Tout-Miséricordieux (Khalîl ar-Raẖmân) et des Prophètes après lui. Applique donc la vérité qui t’est parvenue de la part de ton Seigneur, *« ne sois pas parmi les sceptiques »* qui doutent que la “qibla” vers laquelle Je t’ai orienté soit la “qibla” d’Abraham, Mon Ami intime, et celle des Prophètes après lui.

Quelqu’un dira peut-être ceci : mais le Prophète avait-il un doute à ce sujet pour qu’il faille lui dire cela? Nous répondrons que cela fait partie d’un type de discours arabe qui énonce un ordre ou un interdit à quelqu’un [en l’occurrence Muẖammad] alors que cet ordre ou cet interdit s’adresse en réalité à d’autres personnes [en l’occurrence la Communauté de Muẖammad]. Nous avons déjà montré des exemples de ce type de discours pour qu’il ne soit pas utile d’y revenir[1].

(2,148) “*wa li_kullin wijhatun huwa muwalli_hâ*” = *« A chacun l’orientation qu’il adopte » (ou encore : « A chacun une orientation vers laquelle il se tourne »[2]).*

C’est-à-dire : à chacun des membres de ces communautés l’orientation qui est la sienne : le Juif vers Jérusalem et le Chrétien vers l’Orient.

... Rabiʿ commente ainsi : « Au Juif, l’orientation (wijha) qu’il adopte et au Chrétien l’orientation qu’il adopte... et Allâh vous a guidés vers la “qibla” qui est la Sienne »[3].

D’après une variante rapportée par Ibn Abbâs, le sens peut être le suivant [après explicitation des pronoms] : “wa li kulli dhî millatin wijhatu_Llâhi huwa Muwwalî_hi iyyâ_hâ” c’est-à-dire : pour chaque homme qui a une tradition correspond une orientation venant de Dieu, vers laquelle Il l’oriente. Mais pour nous [dit Tabarî], l’interprétation la plus pertinente est la première, les termes “huwa muwallî_hâ” renvoient à “kullin” (chacun) et signifie : « vers laquelle il se tourne », c’est-à-dire : vers laquelle chacun se tourne.

“*fa_stabiqû _l_khayrât*” = *« hâtez-vous donc vers des œuvres pieuses ».*

Dieu — exalté soit-Il — veut dire ici : O croyants, Je vous ai montré la vérité et je vous ai guidés vers l’orientation que les Juifs, les Chrétiens et d’autres communautés traditionnelles[4] ont perdue : hâtez-vous donc de remercier votre Seigneur par des œuvres pieuses (bi_l_aʿmâli _ç_çâliẖât) et de vous pourvoir dans la vie immédiate en vue de l'Autre car Je vous ai montré la voie du Salut [ou : de la Délivrance] et vous n'aurez aucune excuse si vous la négligez. Veillez donc à conserver votre orientation[5] et à ne pas la perdre, comme l'ont perdue d'autres communautés avant vous.

« où que vous soyez, Allâh vous rassemblera tous » c'est-à-dire : en quelque lieu où vous mourrez, Dieu vous rassemblera tous au Jour de la Résurrection car *« En vérité, Allâh est Capable de toute chose »* ; c'est-à-dire qu'Il est Capable (qadîr) de vous rassembler après votre mort, quel que soit l'endroit où se trouve votre tombe. Hâtez-vous donc avant votre mort de faire sortir votre âme [de l'état où elle se trouve présentement] par des œuvres [spirituelles] excellentes[6].

NOTE DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,147) et (**2**,148)

1. Voir cas semblable en com. (**2**,107)1. Tabarî ne dit pas ici qui est concerné réellement car la réponse doit être évidente au lecteur ; voir aussi le com. (**2**,135)2.1. qui permettra d'apercevoir la portée plus générale de ce verset, confirmée par le verset suivant.

2. Litt. : à chacun une orientation vers laquelle il tourne [son visage]. En considérant que le pronom "huwa" ne renvoie pas à "kullin" (chacun) mais à "Rabb" (Seigneur) mentionné dans le verset précédent, une autre possibilité de compréhension apparaît et qui correspondrait à la traduction suivante : et à chacun l'orientation vers laquelle le Seigneur le tourne ; Tabarî mentionnera plus loin cette possibilité.

3. Ce verset explicite le terme "qibla" par "wijha" (traduit ici par orientation), qui est de même racine que "wajh", le visage, la face. (Cf. Cor. **55**,26 et 27). Voir aussi com. (**2**,115)1.2.

4. Allusion aux Arabes de la Jâhiliyya qui avaient perdu l'orientation véritable, bien que, extérieurement, la Kaaba fût leur "qibla".

5. Il s'agit ici bien plus de l'orientation intérieure vers le tawẖîd et la perfection que de l'orientation extérieure vers la "qibla", celle-ci ne devant être que le support spécifique de celle-là. D'ailleurs, s'il ne s'agissait que de cela, les associateurs de la Mekke seraient presque sur le même plan que les croyants, ce qui est catégoriquement nié : voir plus loin (**2**,150). L'orientation parfaite est toutefois unique, dans toutes les modalités de l'être, intérieurement comme elle doit l'être, et extérieurement comme elle doit l'être. C'est pourquoi, de ce point de vue, il n'y a qu'une seule "qibla" véritable.

6. Voir aussi Cor. **3**,114 et **4**,78 et com. (**2**,258-260)3.2.5. et 3.4.

*
* *

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ
وَإِنَّهُۥ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٤٩﴾
وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ

وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ
عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى
وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٠﴾

(2,149) « D'où que tu sortes, tourne ton visage [pour la prière] du côté de la Mosquée sacrée : c'est là, la vérité de la part de ton Seigneur et Allâh n'est pas inattentif à ce que vous faites ».

"wa min h̲aythu kharajta fa_walli wajha_ka chat̲ra _l_masjidi _l_h̲arâmi/wa inna_hu la_l_h̲aqqu min rabbi_ka/ wa mâ_llâhu bi_ghâfilin ʿammâ taʿmalûna".

(2,150) « D'où que tu sortes, tourne ton visage [pour la prière] du côté de la Mosquée sacrée et où que vous soyez, tournez votre visage de son côté
pour que les gens n'aient pas d'argument contre vous, exceptés ceux d'entre eux qui ont été injustes ; [ceux-là] ne les craignez pas mais craignez-Moi ;
pour que J'achève Mon bienfait à votre égard (↦)
et pour que vous soyez bien guidés ».

"wa min h̲aythu kharajta fa_walli wajha_ka chat̲ra _l_masjidi _l_h̲arâmi wa h̲aythu mâ kuntum fa_wallû wujûha_kum chat̲ra_hu/li_allâ yakûna li_n_nâsi ʿalay_kum h̲ujjatum illâ _l_ladhîna z̲alamû min_hum fa_lâ takhchaw_hum wa_khchaw_nî/wa li_utimma niʿmatî ʿalay_kum wa laʿalla_kum tahtadûna".

(2,149) Voir com. (**2**,144)3. et com. (**2**,150).

(2,150)1. *« D'où que tu sortes »* : O Muh̲ammad, de quelque lieu (makân) ou pays (buqʿa) que tu viennes *« tourne ton visage »* et, vous aussi, les croyants, tournez votre visage, *« du coté de la Mosquée sacrée et où que vous soyez »* sur la terre d'Allâh *« tournez vos visages »* vers elle, en lui faisant face et en la prenant pour but, dans vos prières[1].

(2,150)2. "*li_al_lâ yakûna li_n_nâsi ʿalay_kum h̲ujjatun*" = *« pour que les gens n'aient pas d'argument contre vous ».*

« Pour que les gens » c'est-à-dire : principalement les Gens du Livre *« n'aient pas d'argument contre vous »*[2] c'est-à-dire qu'ils ne puissent pas vous opposer comme

argument le fait que, pour faire vos prières, vous avez besoin de vous orienter comme eux vers Jérusalem. En effet,

... Qatâda rapporte que lors du changement d'orientation, les Gens du Livre dirent à propos du Prophète : « Cet homme aimait la Maison de son père et la religion de son peuple ».

Or avant le changement, ils disaient [pour controverser] : « Muhammad et ses Compagnons ne savent pas quelle est leur orientation au point que c'est nous qui les avons guidés ».

Ou encore, « par sa religion, il diverge par rapport à nous et pourtant il suit notre "qibla" ».

... Rabîᶜ ibn Anas rapporte qu'un Juif controversait avec Abû Aliya et lui disait : « En vérité, Moïse — sur lui la Paix — priait en direction du Rocher de Jérusalem (Bayt_al_Maqdis)". Abû Aliya répondit : "En fait, il priait près du Rocher en direction de la Maison sacrée (Bayt al_Harâm)". Le Juif lui dit : Entre toi et moi, il y a donc un oratoire parfait (masjîd çâlih) de commun, et qui est taillé dans la montagne ; Abû Aliya répondit : "J'y ai prié en m'orientant vers la Maison sacrée ». Rabîᶜ ajoute : « Abû Aliya m'a rapporté qu'il était passé à l'oratoire (masjid) de Dhû_l_Qarnayn[3] où il a prié : la "qibla" de cet oratoire était orientée vers la Maison sacrée ».

En changeant l'orientation [extérieure] de Son Prophète et des croyants, c'est-à-dire en remplaçant la "qibla" des Juifs par celle de Son Ami intime Abraham, Dieu coupait court à cet argument dont les Gens du Livre pouvaient se servir dans leurs controverses avec eux pour appuyer par exemple leur prétention à vouloir qu'ils deviennent juifs ou chrétiens (voir com. **2**,135).

(**2**,150)3. "*illa _l_ladhîna zalamû min_hum*" = *« excepté ceux qui ont été injustes parmi eux »* ;

c'est-à-dire : sauf ceux d'entre les gens en général. Ceux qui sont exceptés ici sont les associateurs arabes quraychites ; la particule "exceptive" "illâ" indique deux choses : qu'ils forment un groupe à part parmi les gens (an_nâs) en général et que leur attitude sera différente de celle des Gens du Livre auquel le terme "nâs" faisait plus spécialement allusion. Cette particule marque donc plus la différence que l'exception (...).

Certains commentateurs ont fait ici l'erreur de supposer qu'il pouvait s'agir de Juifs ou de Chrétiens d'origine arabe.

Or des propos de... Mujâhid,... Suddiyy,... Rabîᶜ et ... Qatâda confirment notre interprétation : « "sauf ceux qui ont été injustes parmi eux" c'est-à-dire les Quraychites associateurs ».

Si quelqu'un demande quel peut-être l'argument que ces associateurs peuvent bien avoir à opposer au Prophète et à ses Compagnons et comment est-il même possible qu'ils aient un argument contre eux à propos d'un ordre que Dieu leur a donné, nous répondrons que le sens du texte n'est pas celui qu'ils supposent car le terme "hujja" [qui a habituellement le sens de "preuve", "argument"] a ici le sens de controverse ou de querelle[4].

Le sens du passage est donc celui-ci : pour que les gens du Livre ne puissent engager de dispute avec vous [sur la question de l'orientation] et ne puissent avoir de vaines prétentions à ce sujet, sauf les associateurs arabes, qui eux pourront encore engager de vaines querelles en disant par exemple

... D'après un propos rapporté par Mujâhid : « Muẖammad est déjà revenu à notre "qibla", il reviendra bientôt à notre religion ».

C'est pourquoi, ces Quraychites ont été exceptés par rapport à tous les autres gens et c'est aussi la raison pour laquelle, ils sont désignés par les termes « ceux qui ont été injustes » car ils sont injustes à l'égard de leur propre âme en émettant d'aussi vaines prétentions et en cherchant à vous quereller sur ce point alors que leurs arguments sont aussi "injustes" [c'est-à-dire : aussi peu justes puisque aussi éloignés de la vérité].

(**2**,150)4. "*fa_lâ takhchaw_hum*" = « *Ne les craignez donc pas* »,

à cause de ces querelles qu'ils peuvent vous chercher car ce n'est pas avec de tels arguments qu'ils pourront vous nuire ou vous écarter de votre religion.

"*wa_khchaw_Nî*" = « *Craignez-Moi* » ; c'est-à-dire : ayez la crainte de Mon châtiment dans le cas où vous vous écarteriez de ce que Je vous ai ordonné. [A propos de la circonstance de la Révélation de ce passage :]

... Ibn Mas'ûd a dit : « Lorsque le Prophète a été orienté vers la Kaaba après avoir prié [un certain temps] vers Jérusalem, les associateurs de la Mekke se dirent : "Sa religion est pour Muẖammad une source de perplexité ; voilà qu'il adopte votre "qibla" et qu'il reconnaît que vous êtes mieux guidés que lui ; il ne tardera pas à revenir à votre religion". C'est alors qu'Allâh fit descendre ce passage : "pour que les gens n'aient pas d'argument contre vous, exceptés ceux qui ont été injustes parmi eux, [ceux-là] ne les craignez pas mais craignez-Moi ».

(**2**,150)5. "*wa li_utimma niᶜmatî ᶜalay_kum* (↦)" = « *pour que J'achève Mon bienfait à votre égard* (↦) »[5],

en vous guidant vers la "qibla" de Mon Ami intime, Abraham — sur lui la Paix — et que J'achève ainsi pour vous Ma faveur (faḏlî) et que Je complète les normes légales (charâ'iᶜ) de votre tradition, la Tradition Orthodoxe intacte (H̱anafiyya musallama) que J'avais recommandée à Noé, à Abraham, à Moïse, à Jésus et à tous les autres Prophètes (voir com. (**2**,136 à 138)1.).

"*wa laᶜalla_kum tahtadûna*" = « *et pour que vous soyez bien guidés* » c'est-à-dire : afin que vous soyez bien dirigés (kay tarchudû)[6].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,150)

1. Dans cette phrase du commentaire, le pronom de rappel masculin peut renvoyer à "Masjid" (Mosquée) ou à Allâh ; dans ce cas, la traduction du commentaire serait la suivante : où que vous soyez sur la terre d'Allâh, tournez vos visages vers Lui, en Lui faisant face et en le prenant pour But dans vos prières (aynamâ kuntum ayyuha _lmu'minûna min arḏi _Llâhi

fa_wallû wujûha_kum fî çalâti_kum tijâha_Hu wa qibala_Hu wa qaçda_Hu) (Voir aussi com. **2**,115).

2. Litt. : pour qu'il n'y ait pas d'argument de la part des gens contre vous.

3. Dhû _l_Qarnayn : litt. : celui qui possède les deux cornes. Désignation coranique d'Alexandre le Grand (Cor. **18**,83 à 98).

4. Si on tient compte à la fois de son sens habituel, et de celui admis ici par Tabarî, le terme "ẖujja" signifierait : motif de controverse, ou motif de querelle.

5. Ce passage est lié au verset suivant « pour que J'achève Mon Bienfait à votre égard ... comme J'ai [déjà] envoyé parmi vous... ».

6. "laʿalla" dans le sens de "kay" : afin que. Voir com. (**2**,21), tome I, p. 111.

*
* *

كَمَآ أَرۡسَلۡنَا
فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ
ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ﴿١٥١﴾

« (→|) Comme Nous avons [déjà] missionné parmi vous un Envoyé [issu] d'entre vous, qui vous récite Nos versets, qui vous purifie, qui vous enseigne le Livre et la Sagesse et qui vous enseigne aussi ce que vous ne saviez pas ». (**2**,151)

"kamâ arsalnâ fî_kum rasûlan min_kum yatlû ʿalaykum âyâtinâ wa yuzakki_kum wa yuʿallimu_kumu _l_kitâba wa _l_ẖikmata wa yuʿallimu_kum mâ lam takûnû taʿlamûna".

(**2**,151) *Brefs extraits du commentaire* (voir com. (**2**,128) et (**2**,129) et (**2**,127 à 129)3. à 6).

« Pour que J'achève Mon bienfait à votre égard ↦ » en complétant l'explication des normes légales de votre tradition, la Tradition Orthodoxe, et en vous guidant [parfaitement] vers la Religion d'Abraham pour répondre ainsi en votre faveur à l'une des demandes qu'il M'adressa : « Seigneur ! ... fais qu'il y ait parmi notre descendance une communauté qui Te soit soumise ! Fais-nous voir nos rites et reviens vers nous ! En vérité, Toi, Tu es Celui-qui-revient-sans-cesse, le Très Miséricordieux » (Cor. **2**,128)[1] ; pour que J'achève donc ce bienfait « ⇥ **Comme** *Nous avons missionné parmi vous un Envoyé* [*issu*] *d'entre vous »*, c'est-à-dire, comme J'ai [déjà] répondu à l'autre demande qu'il M'adressa : « Seigneur, suscite parmi eux un Envoyé [issu] d'entre eux... » (Cor. **2**,129)[2].

"*yazakkî_kum*" = « *vous purifie* » c'est-à-dire : vous purifie de vos péchés[3],

"*wa yaʿallimu_kum mâ lam takûnû taʿlamûna*" = « *et vous enseigne ce que vous ne saviez pas* » c'est-à-dire : un Envoyé qui vous enseigne l'histoire des Prophètes et des communautés antérieures et qui vous informe de choses que les Arabes ignoraient totalement. Dieu — que Sa louange soit exaltée — les informe ici qu'ils n'ont pris connaissance de tout cela que grâce à l'Envoyé — que Dieu lui accorde Ses grâces et Sa Paix —.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,151)

1. Compte tenu de ce commentaire, on peut considérer que ces deux versets (**2**,150 et 151) constituent une véritable introduction à la partie proprement légale de cette sourate.

2. On remarquera que l'ordre des demandes d'Abraham est l'inverse de l'ordre de leur réalisation historique. Pour Abraham, l'essentiel est qu'il y ait une communauté soumise et, par conséquent, il faut un Envoyé qui la guide ; ce qui logiquement est postérieur sera historiquement antérieur.

3. Traduction en fonction du commentaire à cet endroit. Ce verbe avait été traduit en (**2**,129) par "purifier et faire prospérer" en fonction du com. (**2**,127 à 129)6.4.

*
* *

فَاذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾

« Invoquez-Moi, Je vous invoquerai ; soyez reconnaissants [par vos louanges] et ne soyez pas impies dissimulateurs à Mon égard ». (**2**,152)

"fa_dhkurû_nî adhkur_kum wa_chkurû lî wa lâ takfurû_ni".

(**2**,152). "*fa_dhkurû_Nî adhkur_kum*" = « *Invoquez-Moi, Je vous invoquerai* ».

Ô croyants : invoquez-Moi par votre obéissance à Mon égard pour ce que Je vous ordonne comme pour ce que Je vous interdis et Je vous invoquerai par Ma Miséricorde (Raẖmatî) et Mon Pardon (Maghfiratî) à votre égard ; c'est ainsi que ce passage est commenté par

... Saʿîd ibn Jubayr : « Invoquez-Moi par votre obéissance, Je vous invoquerai par Ma Miséricorde ».

... Rabîʿ : « En vérité, Allâh invoque celui qui L'invoque ; accroit [en piété] celui qui Lui est reconnaissant et châtie celui qui est impie dissimulateur à Son égard ».

"*wa_chkurû lî*" = « *soyez-Moi reconnaissants* ». Ô croyants, soyez-Moi reconnaissants pour vous avoir accordé la grâce de la Soumission et pour vous avoir guidés vers la religion que J'ai tracée à Mes Prophètes et à Mes Purs Amis (Açfiyâ).

“*wa lâ takfurû_Ni*” = *« et ne soyez pas impies dissimulateurs à Mon égard »* en reniant Mon bienfait sinon Je vous en retirerai les effets.

Nous avions déjà indiqué que le “chukr” (d'où : _chkurû)[1] signifie la louange (thanâ') que l'on adresse à quelqu'un pour ses actes louables ; quant au “kufr” (d'où : takfurû), c'est le fait de couvrir une chose[2].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,152)

1. Voir com. (**1**,1)1., tome I, p. 44. “_chkurû” a été traduit ici par « soyez reconnaissants » suivant le sens qui est donné habituellement au verbe chakara. Compte tenu du commentaire il faudrait traduire ce verbe par : être reconnaissant par des louanges ou : remercier en louangeant.

2. “kufr” : dissimulation impie. Voir com. (**2**,6)1. et 3., tome I, p. 77 et 79.

*
* *

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ
مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٥٣

« Ô vous qui croyez, cherchez assistance dans la patience (**2**,153)
et la Prière ! En vérité, Allâh est avec les patients ».

“yâ ayyuhâ _l_ladhîna âmanû _staʿînû bi_ç_çabri wa
_ç_çalâti inna _llâha maʿa _ç_çâbirîna”.

(**2**,153). *Bref extrait du commentaire*[1].

Dans ce verset, Dieu encourage les croyants à Lui obéir et à supporter ce que cette obéissance peut avoir de pénible pour leur corps ou pour leurs biens. Dieu leur dit en quelque sorte ceci :

« Ô vous qui croyez », **pour acquitter** les obligations que Je vous ai imposées selon les statuts abrogeants [que Je vous ai fait connaître], **pour passer** des anciennes obligations aux nouvelles que Je vous impose et **pour pouvoir vous en remettre** en tout cela à l'ordre que Je vous donne au moment même où Je vous le donne, *« Cherchez assistance dans la patience et la Prière ! »* et ce, même si vous avez à supporter les propos désagréables et erronés dont vos ennemis impies vous assaillent, ou si vous avez à subir des épreuves physiques pour mettre tout cela en application, ou une perte de biens, ou encore si vous avez à combattre dans Ma Voie.

« Cherchez assistance dans la patience (çabr) et la Prière (çalât) »[2] en prenant la Prière comme refuge contre les épreuves difficiles qui vous frappent. Par la pa-

tience, vous obtiendrez Ma Satisfaction et par la prière, vous obtiendrez de Ma part ce que vous recherchiez [comme succès et comme prospérité spirituels] et ce dont vous aviez besoin [comme soutien et comme pardon] car, en vérité, Je suis *« avec les patients »* c'est-à-dire que Je soutiens ceux qui endurent toutes les difficultés pour accomplir leurs obligations et pour se garder de ce que Je leur interdis jusqu'à ce qu'ils aient atteint le succès et obtenu ce qu'ils recherchaient et espéraient de Ma part[3].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,153)

1. Voir aussi com. **(2,45-46)**1., tome I, p. 171.
2. Voir commentaire du terme "çabr" (patience) en (**2,45-46**)1., tome I, p. 171 et sa note 2, p. 173.
3. Sur le sens profond des "obligations" en tant qu'"actes nécessaires" pour parvenir au But, voir note 8 du com. **2,197**.

⁂

وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ
أَمْوَٰتٌۢ بَلْ أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ ﴿١٥٤﴾

« Ne dites pas que ceux qui ont été tués dans la voie d'Allâh sont morts, bien au contraire, ils sont vivants mais vous ne [le] percevez pas ». **(2,154)**

"wa lâ taqûlû li_man yuqtalu fî sabîli _llâhi amwâtun bal aẖyâ'un wa lâkin lâ tachʿurûna".

(2,154)1. *Bref extrait du commentaire.*

Dieu — exalté soit-Il — veut dire ici : Ô vous, qui cherchez une assistance dans la patience et la Prière pour M'obéir, pour combattre vos ennemis, abandonner les désobéissances et acquitter les obligations, ne dites pas de celui qui a été tué dans la voie d'Allâh qu'il est mort[1] ! En effet, un mort est une de mes créatures à qui J'ai enlevé la vie et dont J'ai anéanti les sens en sorte qu'il ne peut plus goûter aucun plaisir ni savourer aucun délice. Or ceux d'entre vous, ou d'entre Mes autres créatures, qui ont été tués dans Ma voie sont vivants auprès de Moi et mènent une vie de délices et de douceur, merveilleusement pourvus, heureux de Ma faveur spirituelle et de Ma générosité à leur égard.

Tous les commentateurs cités et Tabarî lui-même expliqueront ce verset en se référant au verset **(3,169)**.

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « “ bien au contraire, ils sont vivants auprès de leur Seigneur, reçoivent pour subsistance des fruits du Paradis et en perçoivent les effluves parfumés sans y être »[2].

... Qatâda a dit : « ... On rapporte que les âmes des Martyrs (chuhadâ')[3] sont reconnaissables dans les oiseaux blancs qui picorent les fruits du Paradis et qui résident sur le Lotus de la Limite (Sidrat al_Muntahâ)... ; et que ceux qui ont combattu dans la voie d'Allâh sont de trois sortes : celui qui a été tué dans cette voie et qui est vivant et pourvu, celui qui a obtenu la victoire et à qui Allâh a accordé une immense récompense et celui qui est mort [normalement] et à qui Allâh accorde une bonne subsistance ».

(**2**,154)2. *Objection — Bref extrait résumé.*

Quelqu'un dira peut-être ceci : ce verset semble spécifier que seuls ceux qui ont été tués dans la voie d'Allâh sont vivants auprès de Lui ; la portée de ce verset n'est donc pas générale alors qu'il existe bien des données traditionnelles remontant clairement au Prophète lui-même et qui décrivent l'état des croyants et des impies après leur mort [à l'état corporel][4].

A propos des croyants, le Prophète a fait savoir que, de leur tombe, ils pouvaient voir s'ouvrir pour eux les portes du Paradis, en sentir les effluves parfumés et qu'ils pouvaient demander à Dieu de hâter l'Heure [du Jugement] afin de pouvoir se rendre dans leur demeure [spirituelle] et d'y retrouver leur famille et leurs enfants.

A propos des impies dissimulateurs, il a fait savoir que, de leurs tombes, ils pouvaient voir s'ouvrir pour eux les portes du Feu et en sentir les odeurs infectes et nauséabondes qui les accableront jusqu'à la venue de l'Heure, et qu'ils demandaient que celle-ci soit retardée par crainte de ce qui leur était destiné.

Par conséquent, pour quelle raison ce verset mentionne-t-il exclusivement ceux qui ont été tués dans la voie d'Allâh alors que tous les autres êtres [qui ont quitté ce monde], croyants ou impies, sont également vivants dans le monde intermédiaire (barzakh) et quel est donc l'intérêt de cette mention ?

On répondra ceci : Dieu mentionne ici le cas spécifique des martyrs pour rappeler aux croyants la condition particulièrement délicieuse des martyrs dans le monde intermédiaire : en effet, contrairement aux autres êtres des “barzakh” ils sont les seuls à recevoir une subsistance constituée de nourritures paradisiaques avant même d'être ressuscités, et c'est là une grâce qui leur est spécialement accordée selon le verset où Dieu dit à Son Prophète : « Ne pense pas que ceux qui ont été tués dans la voie d'Allâh sont morts ; au contraire, ils sont vivants auprès de leur Seigneur, reçoivent une subsistance et sont heureux de la grâce qu'Allâh leur a accordée » (Cor. **3**,169).

... Ibn Abbâs rapporte que le Prophète a dit : « Les Martyrs sont sur les berges d'un fleuve, dans un jardin verdoyant à la Porte du Paradis : chaque matin et chaque soir leur subsistance leur parvient du Paradis ».

Cela dit, le but immédiat de ce verset est d'interdire aux croyants de dire que les martyrs sont morts.

(**2**,154)3. “*wa lâkin lâ tachʿurûn*” = *« mais vous ne percevez pas ».*

C’est-à-dire : vous ne les voyez pas sinon vous sauriez qu’ils sont effectivement vivants. Tout ce que vous savez à leur sujet c’est Moi qui vous l’ai appris.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,154)

1. Voie d’Allâh, intérieure et extérieure, grande et petite “Guerre sainte” (Jihâd : litter. : effort spirituel).

2. Voir com. (**2**,45-46)1., tome I, p. 171.

3. “Chahîd (pl. chuhadâʾ) : dans un tel contexte le “chahîd” est avant tout un **témoin**, le témoin de la vérité, qui a combattu pour elle et qui est mort pour elle. Ce sens est donc semblable au sens fondamental du terme “martyr” (du grec “martus”, témoin ; plus tard, en contexte religieux : témoin de Dieu) dépouillé des connotations propres à une certaine dévotion chrétienne et purifié de son emploi abusif et en dépit du bon sens, en contexte profane.

4. Le terme “mawt” (la mort) et les termes de même famille comme “mayyit” (le mort) peuvent être utilisés pour désigner la mort à l’état corporel, comme c’est le cas dans cette phrase, ou la mort totale comparable à l’anéantissement. Pour les “associateurs arabes” qui ne croyaient pas à la vie posthume, le terme “mawt” évoquait nécessairement la mort totale de l’être. C’est dans la mesure où une telle connotation erronée pouvait se glisser dans leurs propos qu’il est interdit aux croyants de dire que ceux qui ont quitté la vie terrestre sont “morts” afin qu’ils ne perdent pas de vue que ce qui importe présentement pour ceux qui ont quitté ce monde c’est qu’ils sont bien “vivants” mais selon des modalités analogues à celle de la vie terrestre. Il ne serait d’ailleurs pas possible de parler de cet état sans avoir recours au langage propre à l’existence corporelle permettant de symboliser des réalités qui resteraient autrement totalement inexprimables.

*
* *

وَلَنَبۡلُوَنَّكُم

بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلۡخَوۡفِ وَٱلۡجُوعِ وَنَقۡصٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡوَٰلِ
وَٱلۡأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٥٥ ٱلَّذِينَ إِذَآ
أَصَٰبَتۡهُم مُّصِيبَةٞ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ١٥٦
أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ
ٱلۡمُهۡتَدُونَ ١٥٧

« Certes, Nous vous éprouverons par une certaine crainte, une certaine faim et une certaine perte de biens, d'hommes et de récoltes ; annonce la bonne nouvelle aux patients (↦) ». (**2**,155)

"wa la_nabluwanna_kum bi_chay'in mina _l_khawfi wa_l_jûʿi wa naqçin mina _l_amwâli _ wa_l_anfusi wa_th_ _thamarâti/wa bachchiri _ç_çâbirîna".

« (→ı) ceux qui disent, lorsqu'un malheur les frappe : "Nous sommes à Allâh et, en fait, c'est vers Lui que nous revenons" ». (**2**,156)

"al_ladhîna idhâ açâbat_hum muçîbatun qâlû innâ li_llâhi wa innâ ilay_hi râjiʿûna".

« Sur ceux là [descendent] des indulgences de leur Seigneur et une miséricorde et ceux-là sont bien guidés ». (**2**,157)

"ûlâ'ika ʿalay_him çalawâtun min rabbi_him wa rah̲matun wa ûlâ'ika humu_l_muhtadûna".

Brefs extraits résumés du commentaire.

(**2**,155). « Certes, Nous vous éprouverons... ». Dieu — que Son invocation soit exaltée — fait savoir à ceux qui suivent l'Envoyé, qu'Il les mettra encore à l'épreuve afin de connaître ceux qui le suivent vraiment et ceux qui s'en retournent sur leurs pas[1] comme Il les a déjà éprouvés par le changement d'orientation et aussi comme Il éprouva avant eux Ses Purs Amis (Açfiyâ) selon ce qu'Il leur annonce dans un autre verset : « Escomptez-vous entrer au Paradis sans être touchés [par des épreuves] comme le furent ceux qui passèrent [dans ce monde] avant vous... » (Cor. **2**,214).

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « Allâh fait savoir aux croyants que le monde ici bas est le monde de l'épreuve (balâ') et que c'est Lui qui les éprouve ; Il leur ordonne donc la patience et annonce à ces derniers la Bonne nouvelle [de leur récompense ultérieure] ».

« Nous vous éprouverons par une certaine crainte »[2] de vos ennemis *« et une certaine faim »* due à une année de pénurie telle qu'il vous sera impossible d'acquérir ce dont vous aurez besoin ce qui vous infligera *« une certaine perte de vos biens »* ; de plus, Nous vous éprouverons *« par une certaine perte d'hommes et de récoltes »*[3] car des conflits avec vos ennemis vous occasionneront une diminution de vos effectifs et la mort d'un bon nombre de vos proches ; par ailleurs une sécheresse provoquera une forte diminution de vos récoltes.

... Rabîʿ précise : « ... Cela s'était déjà produit [avant la révélation de ce verset] et se produira encore par la suite ».

Dieu s'adresse ensuite à Son Prophète et lui dit : *« annonce la bonne nouvelle aux patients... »* c'est-à-dire : annonce la bonne nouvelle [du succès spirituel] à ceux qui endurent Mes épreuves, qui savent que tout ce qui les touche est en réalité un bienfait (niʿma)[4] de Ma part, qui reconnaissent leur servitude à Mon égard, réalisent que Je suis leur Unique Seigneur, affirment que le Retour ultime vers Moi est la pure vérité en sorte qu'ils s'abandonnent à Mon décret et espèrent Ma récompense, et qui, en conséquence, lorsqu'une de Mes épreuves les frappe, disent :

(**2**,156) "*innâ li_Llâhi wa innâ ilay_Hi râjiʿûna*" = *« Nous sommes à Allâh et, en fait, c'est vers Lui que nous revenons ».*

(**2**,157) *« Sur ceux-là »* : sur ces patients qui viennent d'être décrits descendent *des indulgences* (çalawât) de leur Seigneur *et une miséricorde* (raẖma).

Le terme "çalawât" signifie ici le pardon de Dieu à Ses serviteurs et Son Indulgence (Raʿfa). On rapporte que le Prophète disait dans ses demandes : "Allâhumma **çallî** ʿalâ âli abî" [litt. : Mon Dieu "prie" sur la famille de mon père], en voulant dire : Mon Dieu pardonne (ighfir) leur.

Nous avons déjà expliqué ailleurs le sens de "çalât"[5].

Sur ceux-là descendent donc le pardon et la miséricorde et ils *« sont bien guidés »,* c'est-à-dire qu'ils parviennent à la voie de vérité et ne disent que des propos qui sont agréés par Dieu et n'accomplissent que des actes qui leur apporteront une part considérable de récompense auprès de Lui.

... Au sujet de ce passage, Ibn Abbâs a dit : « Allâh fait savoir ici au croyant que s'il remet toute son affaire à Allâh, s'il revient vers Lui en déclarant "en fait c'est vers Lui que nous revenons", trois choses sont inscrites en sa faveur : l'Indulgence d'Allâh (çalât min Allâh), Sa Miséricorde, et la réalisation de la bonne voie (taẖqîq sabîl al_hudâ) ».

Ibn Abbâs ajoute que le Prophète a dit : « Celui qui prononce ces mots lors d'une épreuve, Allâh lui réduit cette épreuve, améliore sa vie future [dans l'Autre Demeure] et lui accorde un descendant pieux qui le satisfera »[6].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,155 à 157)

[1] Voir com. (**2**,143)3.

[2] "bi_chay'in" a été traduit le plus souvent par "un peu de" ; traduction possible mais dont le sens n'est pas confirmé par le commentaire de Tabarî. La traduction donnée ici est plus générale.

[3] Litt. : une certaine diminution de biens, d'âmes et de récoltes.

[4] Il faut se souvenir ici que le maçdar "balâ'" (de même racine que "nabluwanna" traduit ici par "certes nous éprouverons") a le double sens d'épreuve difficile et de bienfait (voir com. **2**,49).

[5] "çalât" : voir com. (**2**,3)2., tome I, p. 70 et sa note 4 p. 72. On remarquera que la racine de ce mot exprime également une notion de consumer, brûler dans un feu (çalâ nâran ; cf. Cor. **88**,4). D'autres commentaires mettent en évidence le rapport étroit entre ces deux aspects : l'effacement des fautes est une forme de leur consumation, et la prière une forme de purification.

Compte tenu du commentaire et du fait que le terme "çalawât" est un pluriel, nous le traduirons par "indulgences" qui signifie fondamentalement : le fait d'accorder la rémission des fautes.

6. Il semble que la plénitude de ces récompenses correspond plutôt au cas optimum : celui où ces paroles sont dites en mode intégral, par la totalité de l'être et réalisée en conséquence. (Voir com. (**2**,124)1.9. et sa note 15).

*
* *

إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ
فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا
وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾

« En vérité, Çafâ et Marwa font partie des rites d'Allâh ; aussi, pour celui qui fait le pèlerinage vers la Maison ou [qui fait] la Visite, il n'y a pas de mal à faire le [septuple] Parcours [rituel] entre elles. (**2**,158)

[A l'égard de] celui qui s'acquitte volontairement d'un bien, en vérité Allâh est Reconnaissant et Très-Savant. »

"inna _ç_çafâ wa_l_marwata min chaʿâ'iri _llâhi/ fa_man h̲ajja _l_bayta awi _ʿtamara fa_lâ junâh̲a ʿalay_hi an yat̲t̲awwafa bi_himâ/wa man tat̲awwaʿa khayran fa_inna _llâha châkirun ʿalîmun".

(**2**,158)1. "*inna_ç_Çafâ wa_l_Marwata min chaʿâ'iri_Llâh*" — *Explication des termes.*

"Çafâ" est le pluriel de "çafât" qui désigne le rocher lisse[1].

"Marwa" désigne habituellement le petit caillou et a pour pluriel "marw"[2].

A cet endroit, ces mots désignent uniquement deux petites montagnes qui ont été appelées ainsi par les Arabes et qui sont situées dans l'Enceinte sacrée [non loin de la Kaaba]. C'est pourquoi ces noms sont définis par l'article (aç_Çafâ et al_Marwa) ce qui indique qu'il ne s'agit pas de "çafâ" et "marwa" quelconques mais au contraire qu'ils sont parfaitement connus.

« En vérité, Çafâ et Marwa font partie des rites (chaʿâ'ir) d'Allâh » c'est-à-dire des lieux [rituels] que Dieu disposa pour Ses serviteurs en guise de lieux de perception (machʿar) et de connaissance (maʿlam) et auprès desquels ils peuvent l'adorer, soit par des prières (duʿâ), soit par l'invocation (dhikr), soit par les œuvres obligatoires qu'Il leur a imposées de faire à ces endroits, comme le septuple parcours (saʿyi) entre Çafâ et Marwa.

Dieu fait savoir ici aux croyants que cette “ambulation” fait partie des rites du pèlerinage (machâʿir al_h̲ajj) qu’Il enseigna à Abraham lorsque celui-ci et son fils lui demandèrent : « Fais-nous voir nos rites »[3]. Abraham donna l’exemple de la façon d’accomplir ces rites et c’est son exemple qu’il convient de suivre comme le suivit le Prophète lui-même selon le verset où Dieu dit : « Et Nous t’avons inspiré de suivre la Tradition d’Abraham en mode pur » (Cor. **16**,123).

“fa_man h̲ajja _l_Bayta aw_iʿtamara” = « Aussi, pour celui qui fait le pèlerinage vers la Maison ou [qui fait] la Visite ».

“h̲ajja” signifie : revenir souvent en un lieu ; “h̲ajja _l_Bayt” : revenir souvent vers la Maison ; le pèlerin est appelé “h̲âjj” car lors du pèlerinage[4], il revient souvent vers la Maison : avant et après être allé à Arafât et ensuite après la nuit passée à Minâ[5].

“iʿtamara” signifie : visiter ; le “muʿtamir” est celui qui se contente de venir vers la Maison, d’y faire les rites de la circumambulation et du Parcours et qui s’en retourne[6].

(**2**,158)2. *“fa lâ junâh̲a ʿalay_hi an yat̲t̲awafa bi_himâ” = « aussi n’y a-t-il pas de mal à faire le Parcours entre elles ».*

C’est-à-dire : il n’y a pas de mal à faire le septuple parcours (t̲awâf) entre ces deux collines[7].

[Circonstances de la révélation de ce verset].

Quelqu’un nous dira peut-être ceci : au début du verset, il est dit que « Çafâ et Marwa font partie des rites d’Allâh » c’est-à-dire que les rites accomplis en ces lieux, plus exactement, le septuple parcours entre ces deux collines, font partie des rites qu’Allâh a institués. Or ce qui est formulé là sous un aspect simplement “informatif” comporte en fait une exhortation et signifie en quelque sorte : faites le “t̲awâf” entre Çafâ et Marwa [c’est-à-dire le “saʿyi”].

Dans ces conditions, que signifie la suite du verset, où il est dit qu’il n’y a aucun mal à faire ce “t̲awâf”, car la chose devrait être évidente puisque le “h̲âjj” (le pèlerin) ou le “muʿtamir” (le visiteur) est appelé à le faire.

En réalité, ce n’est pas ainsi qu’il faut comprendre ce passage. Il y a ici une allusion à certains musulmans qui craignaient de faire ce rite pour des raisons datant de l’époque où ils étaient dans la Jâhiliyya ; lorsqu’ils virent le Prophète faire le “saʿyi”, ils vinrent le trouver pour lui demander s’il n’y avait vraiment pas de mal pour eux à le faire.

> Nous allons voir que ce verset apporte simultanément une réponse à plusieurs groupes de musulmans qui, pour des raisons différentes, restaient réservés au sujet du septuple Parcours. Les commentateurs expliqueront ce passage en fonction de ces différentes circonstances.

2.1. En effet, il y avait des gens qui, avant de devenir musulmans, faisaient ce parcours à seule fin d’honorer leurs idoles ; or leur soumission à Dieu les empêcha, par la suite, d’honorer quoi que ce fût en dehors de Lui. C’était un rite pratiqué en particulier par les Quraychites qui, dès leur entrée en Islâm, cessèrent de l'observer.

... ● Ach-Cha'bi a dit : « ... A l'époque de la Jâhiliyya, il y avait sur Çafâ une idole appelée Asâf et sur Marwa une autre idôle appelée Nâ'ila ; on faisait alors le parcours (t̲awâf) entre les deux collines pour honorer ces deux idoles et ce parcours ne faisait pas partie des rites[8] ».

Dieu révèle donc ici que ce parcours entre les deux collines fait bien partie de Ses rites et qu'il n'y a [plus] aucun inconvénient à ce que le pèlerin ou le visiteur l'effectue.

... ● D'après Ibn Abbâs, la réticence de certains s'explique ainsi : « A l'époque de la Jâhiliyya, des "chayât̲în"[9] se regroupaient entre Çafâ et Marwa et y faisaient entendre des sifflements. Une idole était également placée entre elles. C'est pourquoi, lorsque l'Islâm apparut, des musulmans dirent au Prophète : "O Envoyé d'Allâh, nous ne ferons pas le Parcours entre Çafâ et Marwa car ce serait associer quelque chose à Allâh, comme nous le faisions dans la Jâhiliyya". Allâh révéla alors ce verset... »

2.2. Mais il y eut aussi des gens qui étaient réticents pour faire le Parcours car, avant d'être musulmans, ils craignaient de l'accomplir ; c'était en particulier le cas des Tuhâma.

... ● Ibn Chihâb rapporte que Urwa ibn Zubayr lui a dit ceci : « J'ai demandé un jour à Aïcha la signification de ce passage et je lui ai dit : "Par Allâh, il n'y a vraiment pas de mal **à ne pas faire** le Parcours entre Çafâ et Marwa". Aïcha me répondit : "Quels vilains propos que tu tiens là, mon neveu ! Si ce verset était comme tu l'interprètes cela signifierait donc qu'il n'y a pas de mal à ne pas faire le Parcours ... Or ce verset a été descendu à propos des Ançâr ; avant d'être musulmans, ils vouaient [leur pèlerinage] à la terrible déesse Manât qu'ils adoraient près du Muchallal[11]... et ils éprouvaient alors une gêne à faire le parcours entre Çafâ et Marwa du fait des idoles placées sur ces collines et qui n'étaient pas les leurs. Plus tard, lorsqu'ils interrogèrent le Prophète à ce sujet et lui dirent qu'ils avaient éprouvé une gêne à faire le Parcours, Allâh fit descendre ce verset : *En vérité, Çafâ et Marwa font partie des rites d'Allâh, aussi, pour celui qui fait le pèlerinage vers la Maison ou la Visite, il n'y a pas de mal à faire le Parcours entre elles*".

Aïcha ajouta : "L'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — donna ensuite l'exemple pour accomplir le Parcours et personne n'est en droit de le délaisser" ».

... ● Zuhrî rapporte des propos semblables de Urwa ibn Zubayr et il ajoute : J'ai parlé de cela à Abû Bakr ibn Abd ar-Rah̲mân ibn al-H̲arth qui m'a dit : « J'ai entendu des savants dire : lorsqu'Allâh révéla le t̲awâf autour de la Maison, sans rien révéler à propos du t̲awâf entre Çafâ et Marwa, des gens s'adressèrent au Prophète et lui dirent : "Dans la Jâhiliyya nous faisions le parcours (t̲awâf) entre Çafâ et Marwa. Or Allâh a mentionné le t̲awâf autour de la Maison mais Il n'a rien dit à propos du t̲awâf entre Çafâ et Marwa. Y a-t-il pour nous un mal à ne pas le faire?" C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset... ».

Abû Bakr ajouta : J'ai entendu dire que ce verset a été descendu à propos de deux groupes : ceux qui faisaient le t̲awâf [dans la Jâhiliyya] et ceux qui ne le faisaient pas ».

[Tabarî ajoute] Il est possible de considérer que ce verset a été énoncé au sujet de chacun de ces deux groupes (...). Quoi qu'il en soit ce verset ne comporte aucune incitation à ne pas faire le Parcours et les divergences des savants sur cette question ne portent que sur des aspects [secondaires].

(**2**,158)3. *Implication d'ordre juridique de ce passage depuis le début du verset. Position des Écoles*[12].

3.1. Certains savants considèrent que celui qui n'a pas fait le Parcours entre Çafâ et Marwa a omis un rite du pèlerinage qu'on ne peut compenser [par un sacrifice expiatoire]. Il en est de même pour le t̲awâf du Reflux[13]. Ils considèrent que Dieu a ordonné de faire ces deux parcours, l'un autour de la Maison et l'autre entre Çafâ et Marwa. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Aïcha a dit : « J'en jure par ma vie : n'a pas accompli le pèlerinage celui qui n'a pas fait le Parcours entre Çafâ et Marwa car Allâh a dit : "En vérité, Çafâ et Marwa font partie des rites d'Allâh" ».

... **Mâlik** ibn Anas a dit : « Celui qui a oublié de faire le "saʿyi" entre Çafâ et Marwa et qui s'est déjà éloigné de la Mekke [lorsqu'il s'en aperçoit] qu'il revienne et fasse le Parcours. Mais s'il a déjà cohabité avec son épouse[14], il doit refaire la Visite (ʿumra) et présenter une offrande en sacrifice (hadyi) ».

... **Châfi'î** a dit : « Celui qui n'a pas fait le "saʿyi" et qui est déjà revenu chez lui, n'a plus qu'à retourner le faire [pour que son h̲ajj ou sa "umra" soit valable] car il n'y a rien d'autre qui puisse le compenser »[15].

3.2. D'autres considèrent que celui qui n'a pas fait le septuple parcours peut réparer cette omission par un sacrifice compensatoire (fidya) comme c'est le cas pour l'omission de l'une des Lapidations des Stèles (...).

... Thawrî ... et **Abû Hanîfa** ont dit : « Si celui qui a omis de faire le "saʿyi" revient le faire, c'est bien, sinon il est tenu de faire un sacrifice[16] ».

3.3. D'autres enfin considèrent que le Parcours est laissé à l'initiative de chacun et qu'il n'y a aucune compensation à effectuer en cas d'omission. Ils se réfèrent principalement à la variante de lecture « il n'y a pas de mal à ne pas faire le Parcours » (fa lâ junâh̲a an lâ yat̲t̲awafa bi_himâ).

... Ibn Jurayj rapporte que ... Atâ a dit : « Si le pèlerin qui a fait le rite du Reflux (ifâd̲a) après la Lapidation de la Stèle de Aqaba, a accompli la circumambulation en omettant le "saʿyi", et qu'il a déjà cohabité avec son épouse, il n'est tenu à refaire ni le pèlerinage ni la ʿumra compensatoire. Ceci s'explique par la Parole d'Allâh, mentionnée dans le recueil d'Ibn Mas'ûd [et où se trouve la variante citée plus haut] ... ».

Ibn Jurayj ajoute : « Je lui rendis visite plus tard et lui fis remarquer que celui qui se trouve dans ce cas délaisse une "sunna" du Prophète. Il me répondit : N'as-tu pas entendu Allâh dire : "wa_man tat̲awwaʿa khayran"[17] ce qui signifie qu'Il s'est refusé à lui imposer quoi que ce soit [sur ce point] »[18].

> Tabarî mentionne encore que Ibn Abbâs adopte la lecture d'Ibn Mas'ûd et que Anas ibn Mâlik et Mujâhid considèrent le " sa'yi" comme non obligatoire. Ce dernier ne se réfère pas à la version d'Ibn Mas'ûd mais comprend la lecture donnée initialement en tête du commentaire en donnant à la conjonction "an" un sens négatif (voir note 10).
>
> Tabarî réfutera catégoriquement cette compréhension et déclarera la lecture d'Ibn Mas'ûd inadmissible car elle comporte un terme supplémentaire (le "lâ" de négation) par rapport aux recueils actuels des musulmans.
>
> Toutefois, il admettra, à la rigueur, que l'on puisse adopter cette lecture, à condition de donner à ce terme "lâ" [qui a habituellement un sens purement négatif] la fonction d'un simple terme de liaison comme cela était possible pour **(1,7)** (voir com. **(1,7)**2.1., tome I, p. 57 et sa note 6, p. 58) et comme cela se produit en **(7,12)**.
>
> Tabarî conclura en rappelant qu'il y a unanimité pour dire que c'est le Prophète lui-même qui a donné l'exemple pour accomplir ce rite et que, par conséquent, la communauté est tenue de suivre cet exemple.

... Jâbir a dit : « Lors de son pèlerinage, l'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — s'approcha de Çafâ et récita : "*En vérité, Çafâ et Marwa font partie des rites d'Allâh*" commencez donc par ce qu'Allâh a mentionné en premier !". Puis il monta sur Çafâ et commença le Parcours par cette colline ».

(2,158)4. "*wa man taṯawwa'a khayran fa_inna_Llâha Châkirun 'Alîm*".

Il existe une autre variante avec "taṯṯawwa'" admise par la plupart des gens de Kûfa alors que la première est la lecture des gens de Médine et de Baçra. Les deux lectures sont valables et leur sens est équivalent. Le sens de ce passage est le suivant :

« [*A l'égard de*] *celui qui s'acquitte volontairement d'un bien* » c'est-à-dire : à l'égard de celui qui s'acquitte volontairement du pèlerinage ou de la Visite après avoir effectué le Pèlerinage obligatoire[19],

« en vérité, Allâh est Reconnaissant » (Châkir) pour ses actes surérogatoires, accomplis avec l'unique désir de Sa Face et de Sa Récompense *« et Très Savant »* au sujet du but véritable que se propose celui qui s'est acquitté volontairement de ces actes.

> Tabarî donne ici au terme "bien" (khayr) une portée générale : il ne s'agit pas du rite particulier du Parcours mais de l'ensemble des rites du ḥajj ou de la 'umra.

Nous considérons que c'est là le sens exact à donner à ce passage et non celui que certains prétendent lui donner en disant que ce passage signifie : à l'égard de celui qui s'acquitte volontairement du Parcours entre Çafâ et Marwa. En effet le "sa'yi" ne peut être volontaire [c'est-à-dire surérogatoire] que lorsque le pèlerinage ou la Visite sont eux-mêmes volontairement effectués. [En d'autres termes : lorsque le pèlerinage ou la Visite sont obligatoires, le Parcours l'est aussi][20].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,158)

1. Même racine que "çafwân". Cf. Cor. **2**,264.

2. "marw" peut donc désigner un tas de cailloux, ou un rocher semblable à un monticule de cailloux.

3. Pour le sens du verbe "chaʿura" (d'où le nom de lieu : machʿar et son équivalent : chaʿîra ; plur. chaʿâʾir) voir com. (**2**,198-199)2.2. Les "machâʿir" du pèlerinage sont les rites du pèlerinage (manâsik al_h̳ajj) ; voir com. (**2**,127 à 129)4.

4. Le terme "pèlerinage" vient de « pèlerin » qui a une étymologie totalement différente : le "peregrinus" était l'étranger d'où l'appellation de "pèlerin" donné à celui qui va en un certain lieu, comme un lieu saint, où il est étranger, ou celui qui traverse en étranger des pays pour se rendre dans ce lieu.

Le sens actuel des mots "pèlerin" et "pèlerinage" traduit toutefois l'idée principale attachée aux termes "h̳âjj" et "h̳ajj" en contexte islamique, le sens fondamental de ces mots étant aussi un peu perdu de vue. Toutefois, nous essayerons le plus souvent de conserver les termes arabes.

5. Certains considèrent que le pèlerinage est appelé "h̳ajj", car une fois qu'il l'a accompli, le musulman cherche à le refaire et à revenir à la Maison de Dieu ce qui rappelle le passage suivant : « et [souvenez-vous] lorsque Nous fîmes de la Maison un lieu de retour pour les hommes... ». Cor. **2**,125 (voir com. (**2**,125)1.). D'autres disent que ce nom de "h̳ajj" désigne la "reprise continuelle de l'orientation vers le But" ; les rites du pèlerinage extérieur constituant la base légale et "normale" du pèlerinage intégral. (Le terme "rite", du latin "ritus" est apparenté au grec "rhètra" qui signifie la "norme", la convention établie verbalement, la parole de l'oracle ou une loi non écrite).

6. Pour la racine "ʿamara" du verbe "iʿtamara" voir com. (**2**,114)2.2. et sa note 10. Nous traduisons "muʿtamir" par "visiteur" et "ʿumra" par "Visite" tout en essayant de conserver le plus souvent que possible les termes arabes.

7. En arabe, le "t̲awâf" désigne le fait de faire plusieurs fois le même parcours soit autour d'une chose, comme la septuple circumambulation autour de la Kaaba, soit entre deux choses, comme le septuple parcours entre Çafâ et Marwâ. Toutefois, le terme "t̲awâf" sert à désigner habituellement la circumambulation et le Parcours est appelé "saʿyi".

8. Chaʿbî veut probablement dire qu'à cette époque ce rite n'était pas considéré (ou ne l'était plus) comme faisant partie des rites du pèlerinage. De ce point de vue, l'Islâm a rétabli le rite dans sa pureté première.

9. Chayt̲ân (plur. chayât̲în) : voir note 1 du com. (**2**,102), tome I, p. 244. Lors du Parcours il est recommandé d'accélérer le pas lorsqu'on arrive à ce qui fut autrefois le fond de la petite vallée entre les deux collines.

10. Cette compréhension correspond effectivement à une construction syntaxique possible de ce passage, la conjonction "an" pouvant aussi comporter une signification négative. De plus, nous verrons plus loin qu'il existe aussi une variante de lecture confirmant explicitement cette possibilité de compréhension « il n'y a pas de mal à ne pas faire le Parcours entre elles » = "fa_lâ junâh̳a ʿalay_hi an l̳â yat̳t̳awafa bi_himâ". Bien que cette compréhension ne soit pas communément admise, cette possibilité n'en accentue pas moins le caractère synthétique de ce passage qui peut être compris de deux façons correspondant à deux circonstances pratiquement contraires l'une de l'autre. Cette ambivalence aura d'ailleurs des répercussions sur le statut légal du Parcours dans les différentes écoles juridiques.

11. Le Muchallal est une montagne située non loin de Médine du côté du littoral de la Mer Rouge ; par le Muchallal, en venant de la mer, on descend sur Qadîd, localité située non loin de la Mekke.

12. Tabarî utilisera encore souvent le terme “t̲awâf” pour désigner le parcours (saʿyi) entre Çafâ et Marwa ; toutefois, pour éviter toute confusion et nous conformer à l'usage des ouvrages du fiqh̲, nous réserverons dorénavant le terme transcrit “t̲awâf” pour la circumambulation. Dans le cas où le terme arabe désigne indifféremment les deux rites, nous le traduirons par “parcours”.

13. Il s'agit ici d'une circumambulation obligatoire effectuée après le Reflux de la Station à Arafât. Voir com. (**2**,198-199)2.

14. La cohabitation avec son épouse entraîne la rupture immédiate de l'état de sacralisation (ih̲râm). Voir com. (**2**,197)3.1.

15. Le “saʿyi”, l'un des rites fondamentaux (rukn min al_arkân) du Pèlerinage ou de la Visite : position partagée par les Malékites, les Chafiʿîtes et certains Hanbalites.

16. Le “saʿyi”, obligation (wâjib) mais non pas rite fondamental : position des H̲anafites.

17. At̲â répond à Ibn Jurayj en se référant à la suite du verset. Voir plus loin (**2**,158)4., le sens de ce passage.

18. Le saʿyi, simple “sunna” : position de Ibn Abbâs, Ibn Zubayr, Ibn Sirrîn, et de certains H̲anbalites.

19. Une fois l'obligation accomplie, ce qui est fait volontairement en sus est surérogatoire et n'obéit plus tout à fait aux mêmes statuts. Il n'est possible d'accomplir le surérogatoire, qualifié ici de “volontaire”, qu'après avoir accompli l'obligatoire.

20. On remarquera que Tabarî partage l'avis de ceux qui considèrent que la Visite est une obligation (voir **2**,195).

* * *

إِنَّ ٱلَّذِينَ
يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ
لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ
ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ
أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟
وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ
وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١٦١﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ
وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ ﴿١٦٢﴾

« En vérité, ceux qui cachent ce que Nous avons fait descendre comme Signes évidents et comme Direction, après que Nous les ayions clairement exposés aux gens dans le Livre, ceux-là, Allâh les exècre et les exècrent encore les exécrateurs (↦) ». **(2,159)**

“inna _l_ladhîna yaktumûna mâ anzalnâ mina _l__bayyinâti wa _l_hudâ min baʿdi mâ bayyannâ_hu li_n_nâsi fî _l_kitâbi ûlâ'ika yalʿanu_humu _llâhu wa yalʿanu_humu _l_lâʿinûna”.

« (→ı) Sauf ceux [d'entre eux] qui se repentent, [s']améliorent et exposent clairement [la vérité]; vers ceux-là, Je reviens et en vérité, Je suis Celui-qui-revient-sans-cesse, le Très-Miséricordieux ». **(2,160)**

“illâ _l_ladhîna tâbû wa açlaẖû wa bayyanû fa_ûlâ'ika atûbu ʿalay_him wa anâ _ṯ_ṯawwâbu _r_raẖîmu”.

« [Mais] ceux qui dissimulent [la vérité] et qui meurent en impies dissimulateurs, sur ceux-là s'abat l'exécration d'Allâh, des Anges et de tous les hommes (↦) ». **(2,161)**

“inna _l_ladhîna kafarû wa mâtû wa hum kuffârun ûlâ'ika ʿalay_him laʿnatu _llâhi wa _l_malâ'ikati wa_n_nâsi ajmaʿîna”.

« (→ı) Ils y resteront immortels sans que le Tourment ne leur soit allégé et sans être l'objet d'un seul regard ». **(2,162)**

“khâlidîna fî_hâ lâ yukhaffafu ʿan_humu _l_ʿadhâbu wa lâ hum yunẕarûna”.

Brefs extraits résumés.

(2,159) *« En vérité, ceux qui cachent »* c'est-à-dire les docteurs juifs et les savants chrétiens qui dissimulent aux gens *« ce que Nous avons fait descendre »* dans la Thora et l'Évangile *« comme signes évidents »* de la véracité de la fonction prophétique de Muẖammad alors qu'ils le trouvent mentionnés dans leur Livre, et qui dissimulent *« la Direction »* que Dieu leur a clairement donnée au sujet de Son Prophète et de l'authenticité de sa tradition et qui n'en font rien connaître aux gens,

« après que Nous les ayions clairement exposés aux gens dans le Livre » c'est-à-dire : après que tout cela ait été clairement montré aux gens du Livre, dans la Thora et l'Évangile,

« ceux-là » qui dissimulent donc ce que Dieu leur a ainsi révélé au sujet du Prophète et de sa religion,

“*yalʿanu_humu _Llâhu*” = *« Allâh les exècre »* c'est-à-dire, qu'Il les rejette hors de Sa Miséricorde, les éloigne et les anéantit, car le sens premier de “laʿana”[1] est le bannissement (ṯard), "*wa yalʿanu_humu _l_lâʿinûn*" = « *et les exècrent aussi les exécrateurs* (↦) » dont l'exécration consiste à demander à Dieu de les bannir de Sa Miséricorde.

[Précisions de Tabarî] ●[Portée de ce verset]: Si ce verset a été descendu à propos d'un groupe spécifique de gens [en l'occurrence certains Juifs et certains Chrétiens], il concerne en fait tous ceux qui dissimulent une science que Dieu leur a imposé de faire connaître. On rapporte que le Prophète a dit : « Celui qui est interrogé au sujet d'une science qu'il connaît et qui la dissimule, sera bridé au Jour de la résurrection par des brides de feu ».

● Divergence à propos des "exécrateurs" (lâʿinûn).

D'après certains qui se fondent sur des propos de Mujâhid, il s'agirait ici des bestiaux et de certaines espèces malfaisantes comme les scorpions et les scarabées qui maudissent les descendants d'Adam ayant désobéi à Dieu car à cause de leurs fautes, Dieu prive la terre de l'eau qui leur est nécessaire.

D'après d'autres, il s'agirait des êtres qui n'appartiennent pas aux deux "espèces pesantes" des Hommes et des Jinns. Ils se réfèrent à des propos de Suddiyy et de D̲ah̲h̲âk.

... D̲ah̲h̲âk a dit : « Lorsque l'impie dissimulateur (kâfir) est mis dans sa tombe, il est frappé d'un coup terrible lui faisant pousser un cri que toutes les choses peuvent entendre, excepté les deux espèces douées de pesanteur : les Hommes et les Jinns. Toute chose qui entend ce cri maudit l'impie qui l'a poussé ».

Enfin d'autres disent que les "exécrateurs" sont ici les Anges et les Croyants. C'est l'avis de Qatâda et de Rabiʿ ibn Anas ; c'est aussi le nôtre [dit Tabarî] car cet avis correspond à ce qui sera dit plus loin (dans le verset **2**,161).

(2,160). "*illâ _l_ladhîna tâbû*" = « (→ı) *Sauf ceux qui se repentent* » c'est-à-dire : sauf ceux qui cessent de dissimuler ce qui a trait au Prophète, reviennent à la foi en lui, reconnaissent sa fonction prophétique et affirment la vérité de ce qu'il transmet comme la vérité de ce qui fut transmis auparavant à son sujet par les autres Prophètes,

"*wa açlah̲û*" = « *qui améliorent* »[2] c'est-à-dire : qui réforment l'état de leur âme en s'approchant de Dieu par des œuvres pieuses (aʿmal çâlih̲a) qu'Il agréera,

"*wa bayyanû*" = « *et exposent clairement* » c'est-à-dire : qui exposent clairement la vérité aux gens en faisant connaître la science qu'ils possédaient et qui leur avait été exposée dans leur Livre, science qu'ils avaient cachée de peur de devoir suivre l'Envoyé ou de voir les gens le suivre,

« *vers ceux-là Je reviens et en vérité, Je suis Celui-qui-revient-sans-cesse, le Très-Miséricordieux* ». (...)

[Précisions de Tabarî] ● Contrairement à certaines interprétations, le verbe "bayyanû" ne signifie pas qu'ils manifestent clairement leur repentir car il ne leur était pas reproché de dissimuler un repentir mais de dissimuler ce qu'ils savaient au sujet de l'Envoyé ; c'est cette dissimulation qui est blâmée et sanctionnée dans le verset précédent, et c'est de cette dissimulation que se repentent ceux qui sont exceptés dans ce verset-ci.

● Ce verset a une portée générale ; toutefois [du point de vue des circonstances de sa révélation] ceux qui sont plus particulièrement exceptés ici sont Abd Allâh ibn Sallâm et les siens ; c'étaient des gens du Livre qui entrèrent en Islâm et suivirent parfaitement le Prophète.

(2,161) *« Ceux qui »* parmi les Juifs, les Chrétiens, les gens des autres communautés traditionnelles, les associateurs ou les idolâtres *« dissimulent »* la fonction prophétique de Muh̲ammad — sur lui les Grâces et la Paix —

« et meurent en impies dissimulateurs » c'est-à-dire : meurent en continuant de nier cette fonction et de déclarer le Prophète menteur,

« sur ceux-là descend l'exécration d'Allâh » car Dieu les rejette hors de Sa miséricorde,

« des Anges et de tous les hommes (↦) *»* car les Anges et les hommes les maudissent en demandant à Dieu de les exécrer.

[Précision :] D'après certains, les termes "tous les hommes" ne désignent ici que les gens qui croient en Dieu et en Son Envoyé et c'est l'avis de Qatâda. D'après d'autres, il s'agit de tout le genre humain qui, au Jour de la Résurrection, maudira celui qui aura été injuste (z̲âlim) [à l'égard de la vérité], en demandant à Dieu de l'exécrer. Cet avis est aussi le nôtre car le sens obvie du texte a ici une portée générale et il n'existe aucune preuve irréfutable qui permette de la restreindre. Ensuite, rien ne peut empêcher au Jour de la Résurrection, un descendant d'Adam, quel qu'il soit et à quelque communauté traditionnelle qu'il ait appartenu (min ayyi ahli_millat kâna), de dire une telle chose. De plus, ce sens est confirmé par le verset suivant : « Et qui sont plus injustes que ceux qui auront forgé des mensonges au sujet d'Allâh, ceux-là seront présentés à leur Seigneur [au Jour de la Résurrection] et les témoins [c'est-à-dire, ceux qui, d'une manière ou d'une autre, auront été témoins en ce monde de leur injustice] diront : "voilà ceux qui ont proféré des mensonges au sujet d'Allâh ! L'exécration d'Allâh ne s'abat-elle pas sur les injustes? » (Cor. **11**,18).

(2,162) "*khâlidîna fî_hâ*" = « (→ı) *Ils y resteront immortels* ».

Les termes "fî_hâ" (litt. : en elle) désignent grammaticalement l'exécration (laʿna) mais font allusion en fait à l'état vers lequel ces impies dissimulateurs seront conduits du fait de cette exécration[3], c'est-à-dire l'état où ils se retrouveront après avoir été bannis de la miséricorde divine, et c'est le Feu de la Géhenne qui sera, à perpétuité, leur demeure;

« sans que le Tourment ne leur soit allégé et sans être l'objet d'un seul regard »[4] de la part de qui que ce soit, car personne ne jettera un regard vers eux et ils ne pourront donc faire entendre aucune excuse.

... Abû Aliya interprète ainsi : « Personne ne leur adressera la parole et personne ne leur prêtera l'oreille en sorte qu'ils ne pourront faire entendre aucune excuse à personne ».

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,159 à 162)

1. “laʿana” : maçdar du verbe “laʿana” d’où “yalʿanu”, traduit ici par : il exècre. Voir aussi (**2**,89), tome I, p. 218 où il était dit : « Que la damnation d’Allâh s’abatte sur les impies dissimulateurs ! » ; il s’agissait alors de ceux qui dissimulent les Livres révélés avant le Coran afin d’éviter que soit connu tout ce qui, dans ces Livres, confirme la fonction prophétique de l’Envoyé.

A la traduction du verbe “laʿana” par “maudire” (étym. : mal dire) ou par “damner”, traductions valables et que nous serons parfois amener à adopter dans le cours du commentaire, nous préférons toutefois, dans le verset lui-même, celle d’“exécrer” dont l’étymologie (ex-secrare : rejetter hors du sacré) rejoint le sens premier du verbe “laʿana” retenu ici par Tabarî.

2. “açlaẖa” : suivant le contexte : améliorer, réformer, réparer, concilier, parfaire, agir parfaitement.

3. “fî_hâ” (en elle) peut aussi désigner directement le Feu de la Géhenne car nâr (le feu) est de genre féminin. Mais il y a ici plus une métonymie qu’une désignation directe. Voir aussi com. (**2**,23-24)5., tome I, p. 117 et sa note 5, p. 118.

4. “wa lâ hum yunẕarûna” : litt. : et ils ne seront pas regardés, c’est-à-dire ils ne seront pas pris en considération ; pour ce dernier sens de “naẕara” voir com. (**2**,104), tome I, p. 246.

*
* *

وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ
ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾

« Votre Dieu est un Dieu Unique. Pas de Dieu sauf Lui, (**2**,163)
le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux ».

“wa ilâhu_kum ilâhun wâẖidun lâ ilâha illâ huwa _r_raẖmânu _r_raẖîmu”.

Les enseignements et les avertissements implicites dans les deux versets (**2**,163 et 164) s’adresseront plus spécialement aux associateurs et aux idolâtres arabes qui constituent le deuxième groupe de gens blâmés dans cette sourate, selon la distinction établie dès le début (voir com. (**2**,6) à com. (**2**,8), tome I, p. 77 à 83). Le blâme adressé aux gens du Livre était une condamnation d’un type d’attitude (suffisance, limitation, exclusivisme) qui affectait principalement la capacité à reconnaître la vérité de la fonction prophétique de l’Envoyé, attitude qui venait voiler et déformer une base authentique et valable, ce qui rendait une telle reconnaissance encore plus difficile. Il en va tout autrement pour le blâme adressé ici et, dans d’autres versets, aux associateurs d’origine arabe car il s’agit à présent de la condamnation d’un autre type d’attitude beaucoup plus grave sous certains rapports : l’ignorance, l’indifférence provocatrice et l’hostilité à l’égard de la vérité de l’Unicité de Dieu et de sa Seigneurie souveraine à l’égard de toute chose.

Toutefois, les choses ne sont pas aussi simples que le laisserait supposer ce schéma, car l'attitude des premiers est également plus grave sous d'autres rapports que l'attitude des seconds qui, pour certains d'entre eux tout au moins, avaient l'excuse de l'ignorance (voir com. (**2**,5)2.1., tome I, p. 74). Mais parmi les associateurs, certains savaient ce que l'Unicité de Dieu voulait dire — c'était chez eux les vestiges de l'ancienne tradition abrahamique ayant survécu mais étouffés progressivement par les superstitions (super-stitions) —. Ils étaient donc aussi des dissimulateurs, et à l'inverse, ceux du premier groupe, les Gens du Livre, n'ont pas toujours été exempt d'avoir associé un autre à Dieu (Cf. Cor. **2**,93 et Cor. **5**,73). Les qualificatifs péjoratifs et blâmables de dissimulateurs (kuffâr) et d'associateurs (muchriqûn) seront attribués tout au long du Coran, tantôt aux uns, tantôt aux autres et parfois aux deux à la fois pour des raisons différentes qui seront précisées par le contexte. Dans le cas de communautés traditionnelles comme les Juifs ou les Chrétiens, le blâme portera toujours sur certaines erreurs précises, commises à un certain moment par certains d'entre eux, erreurs qui seront prises comme "cas type" d'égarement ou de subversion et dans lesquelles, tout croyant, quel qu'il soit, doit éviter de tomber.

(**2**,163)1. "*wa Ilâhu_kum Ilâhun Wâhidun*" = « *Votre Dieu est un Dieu Unique* ».

Nous avions déjà expliqué que la fonction de divinité (ulûhiyya) est "d'être adoré" par les créatures[1].

Ce verset signifie que Celui qui est en droit d'être obéi de votre part et d'exiger votre adoration est un Adoré Unique (Maʿbûd Wâh̲id) et un Seigneur Unique ; ne Lui associez donc pas un "autre" car celui que vous Lui associeriez dans votre dévotion ne serait qu'une créature comme vous[1bis] alors que « votre Dieu est un Dieu Unique » sans semblable (mathal) ni équivalent (naz̲îr).

Il y a divergence sur le sens exact à donner à "Son Unicité" (wah̲dâniyyati_Hi).

● Certains disent que l'Unicité de Dieu signifie une négation de tout semblable ou de tout comparable, de même que l'on dit par exemple qu'un tel est l'unique (wâh̲id) parmi les hommes pour dire qu'il est unique parmi les siens et que, parmi eux, il n'y a personne qui lui soit comparable ou semblable. Ils prétendent que ce qui les amène à une telle interprétation est le fait que le terme "wâh̲id" peut être compris selon quatre sens : — le premier : wâh̲id peut désigner l'unique en son genre, comme l'homme (insân) est unique dans son genre, c'est-à-dire le genre humain (ins). — Le deuxième : wâh̲id désigne ce qui est susceptible d'aucun changement comme une partie indivisible[2]. — Le troisième : wâh̲id désigne l'unique par similitude et identité (ittifâq) comme on dit par exemple que deux choses sont semblables au point que leur similitude conduit à les concevoir comme une chose unique (chay'un wâh̲id). — Le quatrième : par le terme "wâh̲id" on veut désigner ce qui est sans équivalent ni comparable. [Ceux qui tiennent ce raisonnement concluent ainsi] en disant : puisque les trois premiers sens de "wâh̲id" ne sont pas acceptables dans ce cas [c'est-à-dire, dans le cas où il s'agit d'un Attribut divin] c'est donc le quatrième sens qui est valable.

● D'autres disent que l'Unicité de Dieu signifie Sa Solitude (infirâdi_Hi)[3] par rapport aux choses et l'isolement (infirâd) des choses par rapport à Lui ; Il est le Seul à être totalement Solitaire car Il ne pénètre rien et rien ne Le pénètre. Ils ajoutent : wâẖid ne peut avoir ce sens de solitaire par rapport à toute chose que dans ce cas. Ceux qui disent cela, rejettent les quatre significations mentionnées par ceux que nous avons cités en premier lieu.

> Tabarî n'ajoute rien aux avis qu'il vient de citer et il n'en réfute rien. Après avoir donné son propre commentaire au début, il semble qu'il cite ces différents avis, non pour faire état de divergences, somme toute très secondaires, mais pour compléter les explications données au départ et montrer au lecteur toute la richesse conceptuelle des significations possibles du terme "wâẖid". Ce passage, traduit in extenso, comporte de plus des allusions à des aspects doctrinaux très complexes qu'il n'y a pas lieu d'expliciter ici. (On pourra toutefois se reporter à la première note (bis) pour certains détails complémentaires).

(**2**,163)2. "*lâ ilâha illâ Huwa*" = *« pas de dieu sauf Lui »*[4].

Dieu — exaltée soit Son invocation ! — fait savoir que les Mondes n'ont pas d'autre Seigneur que Lui, que rien d'autre que Lui ne saurait être adoré et que tout "autre" que Lui ne peut être qu'une de Ses créatures (khalqu_Hu)[5].

Or toutes les créatures Lui doivent obéissance et soumission et sont tenues d'abandonner toute dévotion à l'égard d'une divinité autre que Lui et de fuir les idoles[6]. Toutes sont tenues de Lui rendre le culte qui convient à Son Unicité et à Sa fonction de divinité. Cette fonction ne revient qu'à Lui Seul, car tout le bienfait qui parvient aux créatures dans ce monde ou dans l'Autre Lui est dû alors que les idoles et tout ce que les êtres Lui associeraient ne leur nuiraient et ne leur profiteraient en rien, ni dans l'immédiat, ni au terme de l'existence, ni dans ce monde ici-bas, ni dans l'Autre.

Ce verset constitue un avertissement destiné à faire prendre conscience aux associateurs de leur égarement et à les inviter à revenir de leur "kufr" (dissimulation impie) et à se repentir de leur "chirk" (association d'un autre à Dieu) en reconnaissant l'Unicité divine. Dieu leur fera connaître ensuite, dans le verset suivant, les sujets de preuve dont pourront s'aider ceux d'entre eux qui sont doués d'intelligence intuitive (dhawî _l_albâb) pour parvenir à réaliser la vérité de ce sur quoi Il vient d'attirer leur attention, à savoir la vérité de Son Tawẖîd[7]. Il leur donnera des arguments clairs qui couperont court à toutes les excuses [pour s'obstiner à vouer une dévotion à un autre que Lui].

Dieu — que Son invocation soit exaltée — leur dira en quelque sorte ceci : Ô Associateurs qui ignoriez ou qui doutiez de la vérité de ce que Je viens de vous apprendre, à savoir que « votre Dieu est un Dieu Unique » sans aucun rapport avec ce à quoi vous attribuiez auparavant la divinité, suivez attentivement Mes arguments et leurs conséquences [logiques] et réfléchissez-y : parmi ces arguments, il y a « la création des Cieux et de la terre, la succession des nuits et des jours... » (voir le verset suivant).

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,163)

1. Voir com. du Nom “Allâh” : com. (**B**)1.3., tome I, p. 38.

1^{bis}. En d’autres termes, Dieu est l’Universel ; l’Universel est, par définition, ce en dehors de quoi il n’y a rien, Il est La Réalité unique qui ne peut être comparée sous aucun rapport à aucune réalité particulière, quelle qu’elle soit et aucune réalité particulière ne peut même être conçue comme située sur le même plan ; de même le fini, aussi indéfini soit-il, ne peut être comparé à l’Infini. Ce principe métaphysique est capital pour comprendre bien des aspects de la doctrine du Tawh̲îd que le Coran ne cesse d’énoncer sous des formes aussi variées que l’apparente multiplicité de la Création elle-même, en particulier la doctrine de l’Unicité des Attributs et des Actes : puisqu’il n’y a strictement rien en dehors de Dieu, tout ce qui est, n’existe que par l’“Être divin” qui lui est conféré lors de son existenciation (voir...), et ne peut être en définitive qu’un Signe (âyâ) de Celui qui est, qui est le Seul (wâh̲id) à être vraiment sans tenir Son Être d’un autre que Lui-même et qui reste donc absolument incomparable (Voir aussi com. **2**,115, note **16**).

On pourrait dire que le Nom de Majesté “Allâh” est le Nom de Dieu en tant qu’Il est “déterminé” comme “Dieu”, ce qui implique une fonction de divinité (ulûhiyya) dont le corollaire est la fonction d’être adoré (maʿbudiyya), ce qui rejoint les explications données ici par Tabarî. Or Dieu, dans Sa Réalité suprême, est au-delà de toute “détermination” même divine : le Nom qui L’évoque alors est “Huwa”, Lui, (Le) Soi. Toutefois, le Nom “Allâh” comporte “un plus” par rapport au Nom “Huwa”, car non seulement il désigne Dieu en tant que “Dieu” (al_ilâh) mais de plus il évoque Dieu dans sa Réalité suprême et indéfinissable de “Soi universel”, Lui, Huwa : en effet l’énoncé même du Nom “Allâh̲u̲” se résorbe ou s’“évanouit” dans le souffle du “Hu” final de l’ipséité : « Invoquez Allâh ou invoquez Ar-Rah̲mân, quel que soit Celui que vous invoquiez c’est à **Lui** (la_Hu) que reviennent les Plus Beaux Noms... » (Cor. **17**,110).

2. C’est-à-dire comme un “tout” unique et sans partie.

3. Est “fard” ce qui est seul, solitaire, sans rapport aucun avec quoi que ce soit (d’où : “infarada” : être seul, solitaire ; “infarada ʿan” : être isolé de). Allusion à la “Fardâniyya” : la Solitude divine, l’Esseulement suprême.

4. Formule de la “chahâda” avec mention du Nom divin de l’Ipséité “Huwa”. Cette formule se rencontre 36 fois en tout dans le Coran dont deux fois seulement avec le Nom de Majesté, “Allâh”.

5. Le terme “khalq” qui peut signifier ce que nous appellerions en français acte créateur, création, créature, selon le contexte, n’a pas exactement le même sens fondamental que ces termes.

6. Litt. : fuir les idoles de type “wathan” et celles de type “çanam” (voir com. **2**,125, note 11). Pour le sens profond des idoles et la portée de la condamnation de toute forme d’idolâtrie voir par exemple note de liaison, après com. (**2**,90), tome I, p. 222.

7. H̲aqîqat Tawh̲îdi-Hi : la vérité de Sa Réalité unique ou la vérité de Son Unicité, selon les sens principaux du terme “tawh̲îd”.

⁂

إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ

وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا

يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ
ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ
ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ
لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

« En vérité, dans la création des Cieux et de la terre, la succession des nuits et des jours et le vaisseau qui court sur la mer, emportant ce qui est utile aux hommes, **(2,164)**

en ce qu'Allâh fait descendre du Ciel comme eau dont Il vivifie la terre après sa mort et en ce qu'Il répand sur celle-ci comme [espèces de] bêtes,

dans les variations des vents et dans les nuages soumis entre le ciel et la terre,

[en tout cela] il y a des Signes pour un peuple qui use de son intelligence ».

"inna fî khalqi_s_samâwâti wa_l_ard̲i wa_khtilâfi_l_layli wa_n_nahâri wa_l_fulki_l_latî tajri fî_l_bah̲ri bi_mâ yanfaʿu_n_nâsa/wa mâ anzala_llâhu mina_s_samâ'i min mâ'in fa_ah̲yâ bi_hi_l_ard̲a baʿda mawti_hâ wa baththa fî_hâ min kulli dâbbatin/wa taçrîfi_r_riyâh̲i wa_s_sah̲âbi_l_musakhkhari bayna_s_samâ'i wa_l_ard̲i la_âyâtin li_qawmin yaʿqilûna".

(2,164)1. *Circonstances de la descente de ce verset.*

Ce verset a été descendu sur le Prophète pour lui fournir un argument (h̲ujja) contre les associateurs, adorateurs d'idoles.

Dans chacun des trois avis que Tabarî va citer, le terme "âya" sera envisagé différemment : argument, preuve, miracle. Dans les deux premiers cas, "âya" sera d'abord l'argument pour étayer l'affirmation énoncée dans le verset précédent et pour répondre à une question d'ordre plus théorique : comment un dieu unique peut-il suffire aux gens? Il sera ensuite la "preuve" à la demande directe : apporte-nous un "âya" si tu es véridique ! Dans le troisième cas, " âya" désignera non plus une preuve d'ordre doctrinal, mais la preuve "de visu" c'est-à-dire le "signe miraculeux".

Par ailleurs, le troisième avis, fera apparaître incidemment un aspect de la continuité structurelle entre le verset concernant Çafâ et Marwa (**2**,158) et les versets suivants.

● Certains commentateurs disent qu'il fut révélé après le verset précédent : « Votre Dieu est un Dieu Unique, pas de dieu sauf Lui... » (**2,163**) ; en effet, lorsqu'ils entendirent ce verset, les associateurs réagirent en disant : quel argument, quelle preuve y a-t-il pour dire qu'il en est ainsi alors que nous, nous nions cela et affirmons avoir de nombreuses divinités. Les commentateurs qui partagent cet avis se fondent sur le propos suivant :

... At̲â a dit : « Lorsque, à Médine, le verset "votre Dieu est un Dieu Unique..." fut descendu sur le Prophète — ... —, les impies quraychites de la Mekke dirent : comment un dieu unique peut-il suffire aux gens? Allâh fit alors descendre le verset suivant : "En vérité, dans la création des Cieux et de la terre..." ».

● D'après d'autres, ce verset a été révélé pour répondre à une question que les associateurs avaient directement adressée au Prophète après la descente du verset précédent :

... Abû D̲ûh̲â rapporte que les associateurs lui firent parvenir à cette occasion la question suivante : « S'il en est ainsi [c'est-à-dire : si notre Dieu est vraiment un Dieu Unique] apporte-nous donc une preuve si tu es véridique » (fa_l_ta'ti_nâ bi **âyatin...**). C'est alors qu'Allâh fit descendre le verset suivant : « En vérité, dans la création... ».

● D'après d'autres enfin, ce verset a été révélé pour fournir au Prophète un Signe [miraculeux] de sa fonction.

... Saʿîd ibn Jubayr rapporte que les Quraychites interrogèrent les Juifs pour leur demander quels avaient été les Signes [miraculeux] produits par Moïse [pour preuve de la véracité de sa fonction]. Les Juifs leur parlèrent du "Bâton" et de la "main desséchée"[1] ; puis ils interrogèrent les Chrétiens au sujet des Signes [miraculeux] produits par Jésus et ceux-ci leur rappelèrent la guérison du sourd-muet et du lépreux et la revivification des morts avec la permission d'Allâh[1 bis]. Les Qurayschites demandèrent alors au Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — de changer la colline de Çafâ en or : "Change pour nous Çafâ en or ! Nous aurons une plus grande certitude [à ton sujet] et nous serons plus forts contre nos ennemis".

Le Prophète demanda la chose à son Seigneur qui lui répondit en lui inspirant ceci : "Je leur donnerai ce qu'ils demandent et Je changerai donc Çafâ en or mais si, après cela, ils continuent de crier au mensonge, Je les châtierais comme Je n'ai jamais châtié personne dans aucun monde".

Le Prophète dit alors : "Laisse mon peuple et laisse moi pour que je puisse les appeler [encore] jour après jour [à la vérité] !"

Allâh fit descendre alors [en guise de réponse aux Qurayschites et de Signe pour Son Prophète] : "En vérité, dans la création des Cieux et de la terre..." ».

Ce qu'il convient de dire c'est que, dans ce verset, Dieu attire l'attention de Ses serviteurs sur les indications qui conduisent à reconnaître Son Unicité et à reconnaître qu'Il est le Seul à avoir la fonction de divinité (ulûhiyya). Il est possible que ce verset ait été révélé dans les circonstances indiquées par At̲â, ou dans celles que relate

Abû D̲uh̲â ou Saʿîd ibn Jubayr, car il n'existe aucune preuve qui permette de dire que l'un de ces avis est plus valable que l'autre[2].

(**2**,164)2. *Explications des différentes parties de ce verset.* [*Extraits*].

"*inna fî khalqi_s_samâwâti wa_l_ardi*" = « *En vérité, dans la création des Cieux et de la terre* »[3]. Dire que Dieu a créé (khalaqa) les choses, c'est dire qu'Il les a produites (ibtadaʿa) et existenciées (awjada) alors que celles-ci n'étaient pas existantes (mawjûda)[4].

Explication de la notion de "*khalq*" (traduit ici par "création"). D'après certains, le "khalq" d'une chose est le fait que Dieu veuille cette chose : s'Il la veut, Il la crée "ipso facto". D'après d'autres, le "khalq" d'une chose est une qualité propre (çifa) à cette chose [qui pourra être dite "chose créée"] et n'est pas autre qu'elle. Enfin certains disent que le "khalq" d'une chose est la chose elle-même : dire qu'il y a un signe dans le "khalq" des Cieux et de la terre, c'est dire qu'il y a un signe dans les Cieux et la terre.

"*wa_khtilâfi_l_layli wa_n_nahâr* = « *et dans la succession (ikhtilâf) des nuits et des jours* ». A cet endroit, "ikhtilâf" désigne la succession alternée (khulûf) de deux choses l'une par rapport à l'autre[5] : le jour suit la nuit et la remplace et de même la nuit par rapport au jour. Le terme "layl" (nuits) est un pluriel dont le singulier est "layla" ; "nahâr" (le jour) ne connaît pas de pluriel;

« *et le vaisseau (fulk) qui court sur la mer emportant ce qui est utile aux hommes* » c'est-à-dire : ce qui leur est utile en mer. Le terme "fulk" (vaisseau) a une forme unique au singulier comme au pluriel et peut être considéré comme masculin ou féminin[6] ;

« *en ce qu'Allâh fait descendre du* "*Ciel*" *(samâ') comme eau dont Il vivifie la terre après sa mort* »[7] c'est-à-dire de l'eau de pluie par laquelle Dieu fait prospérer la terre et en fait sortir les plantes ;

« *et en ce qu'Il répand (baththa) sur celle-ci comme bêtes (dâbba)* ». "baththa" signifie : répandre, répartir comme, par exemple, un prince répartit et expédie ses détachements militaires; "dâbba" désigne toutes les bêtes qui se déplacent sur le sol et qui ne volent pas ;

"*wa taçrîf ar_riyâh̲*" = « *dans la variation des vents* ». "taçrîf" désigne ici la variation que Dieu opère sur les vents qu'Il rend tantôt fécondants (lawâqih̲) et tantôt stériles (ʿaqîm)[8].

... Qatâda explique ainsi : « Par Allâh, Notre Seigneur est assez Puissant pour faire cela : s'Il le veut, en guise de châtiment, Il peut envoyer un vent stérile, qui ne portera aucun germe, et qui ne sera qu'un châtiment pour ceux vers lesquels il aura été envoyé ».

"*wa_s_sah̲âb al_musakhkhari bayna_s_samâ'i wa_l_ard̲*" = « *et les nuages soumis entre le Ciel et la terre* ». "sah̲âb" est ici le pluriel de "sah̲âba" le nuage ; [l'adjectif] "musakhkhar" (soumis), qui se rapporte à ce pluriel, s'accorde au masculin singulier comme le terme "tamr" (pluriel collectif de "datte") peut s'accorder au masculin singulier[9]. Les nuages sont appelés “sah̲âb” car ils se “tirent” les uns les autres comme on dit par exemple de quelqu’un qu’il “tire” (sah̲aba) la traîne de son vêtement.

“*la_âyâtin li_qawmin yaʿqilûn*” = *« il y a des Signes pour un peuple qui use de son intelligence »*[10]. La fin de ce verset signifie qu’il y a en tout cela des “âyât” c’est-à-dire des signes (ʿalâmât) et des indications (dalâlât) qui prouvent que le Créateur (Khâliq) de toutes ces choses est un Dieu Unique, signes et indications destinés à « un peuple qui use de son intelligence » c’est-à-dire qui saisit la portée des preuves [qui lui sont fournies][11] et comprend les indications que Dieu lui donne au sujet de Son Unicité.

Dieu — exalté soit-Il — fait savoir à Ses serviteurs que ces preuves et ces indications n’ont été disposées que pour servir de moyen d’intellection pour ceux qui sont doués d’intelligence et pour les distinguer des autres créatures car c’est à eux que s’adressent spécialement l’“ordre” et l’“interdit” et ce sont eux qui sont assujettis à l’obéissance et à la servitude et qui seront récompensés ou sanctionnés en conséquence.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,164)

1. Cf. Cor. **7**,107 et 108 et **20**,17 à 23.

1bis. Cf. Cor. **3**,49 et **5**,110.

2. Il semble donc, que ce verset, comme bien d’autres, fut révélé lors d’une conjonction de différentes circonstances propices à sa révélation et auxquelles il apportait, dans l’instant, et simultanément, la réponse adéquate. Ces “nœuds” de circonstances se présentèrent comme des “moments sacrés” où une jonction providentielle se trouve établie entre le monde formel où se cristalisent et se nouent les situations socio-historiques critiques précises et le monde des vérités permanentes. Les aspects limitatifs et circonstanciés de situations particulières n’ont pour fonction que de “**signifier**” une situation “type” ou plus exactement “archétypique” qu’il faut apercevoir, comprendre et dont il faut réaliser toutes les conséquences. Cette situation “type” est le paradigme de situations antérieures et ultérieures qui se reproduisent nécessairement du fait qu’il ne s’agit plus d’une circonstance spéciale mais d’une possibilité permanente : en l’occurrence, il s’agit ici d’une disposition qui réside en permanence dans la nature même de l’être humain, tant qu’il est ce qu’il est, et qui nécessite donc en permanence la réponse sacrée adéquate qui sera, bien entendu à comprendre, selon toutes les significations qu’elle véhicule : « En vérité, la création des Cieux et de la terre... est **un signe** pour un **peuple qui** use de son intelligence ».

3. Sur le sens de “samâwât” (pluriel de “samâwa”) et de “samâ’”; voir com. (**2**,29)2.1., tome I, p. 130 et sa note 2, p. 132.

4. Création, existenciation : voir com. (**2**,117). Dans les avis qui vont suivre, nous conserverons le terme transcrit “khalq” car le terme “création” qui reste toutefois une traduction valable, a une signification trop limitée pour correspondre chaque fois exactement aux différentes explications qui vont être données (Pour un autre aspect du verbe “khalaqa”, voir : com. (**2**,30)3.2.1., tome I, p. 140 et sa note 23, p. 145).

5. La racine verbale de “ikhtilâf” et “khulûf” est “khalafa” = suivre, remplacer, (d’où dérive également “khalîfa” ; voir com. (**2**,30)2.2., tome I, p. 135 et sa note 9, p. 144).

6. Le terme “fulk” désigne également l’Arche de Noé : Cf. Cor. **11**,37.

7. En toute rigueur, si l’on voulait rester conforme à l’explication du terme “samâ’” donnée en (**2**,2)2., il faudrait traduire par : « en ce qu’Allâh fait descendre des cieux comme eau ». Nous utiliserons le singulier “ciel” pour marquer la différence avec le pluriel “samâwât”, mais avec une majuscule pour signifier qu’il s’agit ici du Ciel envisagé dans tous ses degrés constitutifs

même si c’est le ciel de ce bas-monde qui est désigné plus directement comme l’analogue, dans notre monde, des autres cieux. Bien entendu, l’“eau” devra être interprétée plus spécialement en fonction des différents degrés d’interprétation dont le terme “samâʾ” est susceptible ; il s’agira en premier lieu de l’eau de pluie et ensuite de tout ce qui correspond analogiquement à l’eau de pluie et ce que celle-ci représente en notre monde. (D’après certains commentaires, l’eau peut désigner la science véritable que Dieu fait descendre du monde céleste c’est-à-dire, du monde des réalités intelligibles (malakût) vers la terre des corps, pour vivifier les germes de connaissance enfouis dans tout cœur).

8. “lawâqiẖ” : Cf. Cor. **15**,22 ; “ʿaqîm” : Cf. Cor. **51**,41. Cet argument touchait directement les Arabes qui avaient une très bonne connaissance des vents et de leurs propriétés et qui utilisaient leur science dans ce domaine pour la plantation convenable des palmiers mâles et femelles, car ils savaient parfaitement que ce n’était pas l’air qui fécondait mais les germes portés par le vent, la qualité de fécondant étant attribuée par une sorte de métonymie au vent lui-même. (En rapport avec ce qui a été dit précédemment, les “vents fécondants” véhiculent les germes des sciences profitables et peuvent annoncer la pluie vivifiante, et les “vents stériles” véhiculent les germes des sciences vaines ou constituent les souffles desséchants des déserts de mirages et d’illusions).

9. Les adjectifs se rapportant à un pluriel de noms de choses s’accordent habituellement au féminin singulier. Lorsqu’il s’agit de pluriel collectif, l’accord peut se faire au masculin singulier comme c’est le cas ici ou au masculin pluriel comme en (**7**,57). La différence d’accord implique une nuance de significations que Tabarî ne relève pas ici suivant que le collectif est envisagé dans son unité ou dans sa pluralité. (Voir note 2 du com. (**2**,29)2.1., tome I, p. 132).

10. Le terme “ʿaql” est souvent traduit par “raison” mais une telle traduction ne rend compte que d’un aspect limité du terme arabe. Dans sa traduction du vocabulaire philosophique d’Ibn Sinâ, Goinchon ne retient pour “ʿaql”que la seule traduction par “intelligence” et ne mentionne d’aucune manière le mot “raison”. Du verbe “ʿaqala” dont “ʿaql” est le nom verbal, Goinchon donne la traduction suivante : saisir par l’intelligence, connaître, comprendre ; il ajoute « “intelliger” à tous les sens indiqués par le mot “ʿaql” ». Par ailleurs, d’après le Littré, l’“intelligence” est la faculté de comprendre.

Quant à la raison, elle est reconnue unanimement comme l’une des composantes de l’intelligence : d’après Lagneau « Dans l’intelligence, nous aurons la sensation, l’entendement et la raison ». Du point de vue étymologique, la raison (ratio) ne désigne à l’origine rien de plus que le calcul, les opérations de comptabilité et la faculté permettant de les effectuer. Ces notions sont totalement étrangères aux significations fondamentales du terme “ʿaql”...

On peut remarquer que ce verset évoque également la notion d’élite intellectuelle (les termes élite et intelligence sont d’ailleurs de même origine) dans la mesure où ceux qui usent de leur intelligence pour comprendre les Signes que Dieu dispose se distinguent de ceux qui n’en usent pas à cette fin.

Nous ne traduirons pas ici le verbe “ʿaqala” par “être intelligent”, ce qui ne désignerait encore qu’un état sans évoquer de mise en œuvre de la faculté correspondante mais par “user de son intelligence” ce qui correspond comme c’est le cas ici a une activité effective de l’intelligence appliquée à un certain domaine et orientée vers une certaine finalité.

11. Litt. : qui saisit le lieu des preuves, c’est-à-dire, qui ne se contente pas de regarder les Signes constitués ici par les phénomènes naturels mais saisit ce que ces Signes veulent signifier et prouver. Une fois de plus, on verra que, dans le Coran, Dieu prend la création à témoin à Son sujet, mais ne propose pas la création comme un objet d’étude qui aurait en lui-même sa propre finalité, ce qui serait d’ailleurs une interprétation absurde, en contradiction, non seulement avec bien des passages coraniques et bien des données traditionnelles, mais encore avec l’esprit même de la Tradition tout entière.

⁂

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ
ٱللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ
وَلَوْ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ إِذْ يَرَوْنَ ٱلْعَذَابَ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ
جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ
ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ
ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ
مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا۟ مِنَّا كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ
عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾

« Parmi les gens, il en est qui prennent des “semblables” en dehors d’Allâh qu’ils aiment comme on aime Allâh mais ceux qui croient ont un amour plus intense d’Allâh. **(2,165)**

Si seulement les injustes voyaient [comme] lorsqu’ils verront le châtiment, que la Puissance tout entière appartient à Allâh et qu’Allâh est Redoutable dans Son châtiment ».

“wa mina_n_nâsi man yattakhidhu min dûni_llâhi andâdan yuh̲ibbûna_hum ka_h̲ubbi_llâhi wa _l_ladhîna âmanû achaddu h̲ubban li_llâhi/wa law yarâ _l_ladhîna z̲alamû idh yarawna _l_ʿadhâba anna_l_quwwata li_llâhi jamîʿan wa anna_llâha chadîdu _l_ʿadhâbi”.

« A ce moment-là, ceux qui auront été suivis se dégageront [de tous liens] avec ceux qui les auront suivis, quand ils verront le châtiment et que les rapports entre eux seront rompus ». **(2,166)**

“idh tabarra’a _l_ladhîna _ttubiʿû mina _l_ladhîna _ttabaʿû wa ra’awu _l_ʿadhâba wa taqat̲t̲aʿat bi_himu _l_asbâbu”.

« Ceux qui [les] auront suivis diront : Si seulement, il y avait pour nous un retour [possible vers le monde] nous nous dégagerions alors [de tous liens] avec eux, comme eux se sont dégagés [de tous liens] avec nous ; de même Allâh leur fera voir leurs actes [qui seront autant] de remords accablants et ils ne sortiront pas du Feu ». **(2,167)**

“wa qâla _l_ladhîna _ttabaʿû/law anna la_nâ karratan fa_natabarraʾa min_hum ka_mâ tabarraʾû minnâ/ka_dhâlika yurî_himu_llâhu aʿmâla_hum h̲asarâtin ʿalay_him/ wa mâ hum bi_khârijîna mina_n_nâri”.

Brefs extraits résumés du commentaire.

(2,165) *« Parmi les gens »* c'est-à-dire parmi les impies dissimulateurs *« il en est qui prennent des “semblables” (andâd) »* c'est-à-dire des divinités (âliha) qu'ils adorent *« en dehors d'Allâh »* sous la forme d'idoles (awthân)[1].

C'est là l'interprétation de Mujâhid et de Qatâda car Suddiyy, quant à lui, considère que ces “andâd” étaient des hommes : les chefs de Factions ou meneurs des impies et auxquels ces derniers obéissaient comme ils auraient obéi à Dieu Lui-même sauf qu'ils n'hésitaient pas à désobéir à Dieu pour leur être fidèles.

> Le sens du verset est alors très différent : « Parmi les gens il en est qui prennent en dehors d'Allâh des [hommes] semblables [à eux-mêmes] » c'est-à-dire des hommes **comme eux** qu'ils prennent pour leur obéir en dehors de l'obéissance due à Dieu, **comme** on obéit à Dieu Lui-même « et qu'ils aiment comme on aime Allâh... »[2]. Tabarî retiendra cette possibilité de compréhension pour l'interprétation des deux versets suivants.

« mais ceux qui croient ont un amour plus intense d'Allâh » que l'amour que les impies portent à ces divinités ou, d'après Suddiyy, à ces personnages.

“*wa law yarâ _l_ladhîna...*” = *« Si seulement les injustes voyaient* [*comme*] *lorsqu'ils verront le châtiment »* c'est-à-dire : si seulement les injustes voyaient le châtiment que Dieu leur a préparé dans la Géhenne, ils sauraient alors, en le voyant et en le regardant directement, « que la Puissance tout entière appartient à Allâh », qu'elle n'appartient en rien à ceux qu'ils Lui associent et ils sauraient aussi *« qu'Allâh est Redoutable dans Son châtiment »*.

> Tabarî mentionne ici deux lectures et signale pour chacune d'elles plusieurs constructions syntaxiques possibles correspondant à autant de nuances. La lecture ci-dessus correspondant au texte arabe donné ici est “wa law yarâ _l_ladhîna z̲alamû” = « si seulement les injustes voyaient » ; c'est la lecture adoptée à Kûfa, Baçra et à la Mekke mais ce n'est pas celle retenue par Tabarî qui lui préfère la variante adoptée par les lecteurs de Médine et de Syrie.

Pour nous, la lecture la plus exacte, dit Tabarî est “wa law t̲arâ _l_ladhîna z̲alamû” = « si tu voyais les injustes ». Le sens du verset est alors le suivant[3] : « Si tu voyais les injustes lorsqu'ils verront le châtiment, tu verrais (la ra'ayta) alors que la Puissance est tout entière à Allâh et tu verrais (la ra'ayta) qu'Allâh est redoutable dans Son châtiment ».

Les deux verbes "tu verrais" (la ra'ayta) viennent en réponse au verbe initial « si tu voyais » mais ils ont été élidés, le discours étant suffisamment explicite pour qu'il n'y ait pas lieu de les mentionner. Enfin, le discours s'adresse ici explicitement au Prophète, mais en réalité, à travers lui, il s'adresse à l'ensemble des Croyants, car il est bien évident que le Prophète — ... — savait que la Puissance appartient tout entière à Dieu et que Son châtiment est redoutable.

(2,166) *« A ce moment-là, ceux qui auront été suivis se dégageront* [*de tous liens*] *avec ceux qui les auront suivis, quand ils verront le châtiment ».*

... D'après Qatâda ... et Aṯâ : « "ceux qui auront été suivis" sont les chefs et les meneurs parmi les associateurs et "ceux qui les auront suivis" sont les faibles ».

... Rabîʿ dit : « Au Jour de la Résurrection [en voyant leur châtiment], les chefs se déclareront irresponsables de ceux qui les auront suivis »[4].

... D'après Suddiyy : « "ceux qui auront été suivis" sont les démons et "ceux qui les auront suivis" sont les hommes ».

[Tabarî ajoute :] Pour moi, le plus pertinent est de dire ceci : Dieu — exalté soit-Il — fait savoir ici que ceux qui auront été injustes à l'égard de leur propre âme en ayant été impies puis qui seront morts en impies et qui auront été suivis dans leur culte associateur, se déclareront dégagés de toute responsabilité à l'égard de ceux qui les auront suivis, lorsqu'ils verront effectivement le châtiment divin. Dieu n'a pas spécifié qu'il s'agissait uniquement de certains d'entre eux mais de tous [dans un énoncé général de leur cas] incluant ainsi tous ceux qui auront été suivis [d'une manière ou d'une autre] dans l'attitude d'impiété dissimulatrice (kufr) à l'égard de Dieu et dans l'égarement : tous, lorsqu'ils verront le châtiment dans l'Autre monde, se déclareront affranchis de ceux qui les auront suivis dans leur erreur en ce monde.

Ce verset est une indication au sujet des "andâd" (semblables) évoqués au début du verset précédent : « Parmi les gens, il en est qui prennent **en dehors** d'Allâh des semblables (andâd) » [c'est-à-dire des hommes semblables à eux et auxquels ils obéissent comme si c'étaient des semblables à Dieu] ; ce verset précise en effet que ces "semblables" **se déclareront dégagés de ceux qui les auront suivis** [dans l'impiété et l'égarement en leur obéissant "en dehors de" l'obéissance due à Dieu, c'est-à-dire à l'encontre de cette obéissance, et en se comportant à leur égard comme il convient de se comporter à l'égard de Dieu].

Si ce verset comporte effectivement cette signification, il en résulte que l'interprétation donnée par Suddiyy pour le début du verset précédent est valable : c'est-à-dire que les "andâd" pris par certains "en dehors" de Dieu ne sont ici que des hommes auxquels ces gens obéissent en désobéissant de ce fait même à Dieu.

"wa _taqaṯṯaʿat bi_himu _l_asbâb" = *« et que les liens (asbâb) entre eux se seront rompus ».*

"sabb" (plur. "asbâb) est ce à quoi une chose est attachée et peut désigner par exemple une corde (ḫabl); plus exactement, "sabb" désigne ce par quoi on arrive à quelque chose, ce par quoi on parvient à ce que l'on recherchait : une corde pourra être appelée "sabb" parce que c'est par l'attachement à la corde que l'on peut parvenir à faire ce que l'on avait besoin de faire; une route (ṯarîq) pourra être appelée "sabb" parce que ce n'est qu'en la suivant que l'on peut parvenir au lieu où elle mène; le moyen (wasîla) pourra être appelé "sabb" car c'est par son intermédiaire que l'on peut parvenir à la fin que l'on s'est proposée. Ainsi tout ce qui permet d'atteindre un but est appelé "sabb" pour y parvenir[5].

La plupart des commentateurs interprètent ici les "asbâb" comme désignant les liens affectifs qui unissaient dans ce monde les deux catégories de personnes : ceux qui suivaient à ceux qu'ils suivaient[6].

... Qatâda a dit : « Au Jour de la Résurrection, les liens de compagnie, d'affinité et d'affection seront rompus et deviendront des causes d'inimitié ; ce Jour-là, chacun dissimulera et reniera **(yukaffira)** les liens qu'ils avaient avec l'autre, chacun proférera des exécrations contre lui et s'en déclarera dégagé, selon la Parole d'Allâh : "Ce Jour-là, les amis intimes deviendront ennemis l'un de l'autre sauf "ceux qui craignent (muttaqîna)" »[7].

(2,167) *« et ceux qui [les] auront suivis diront : Si seulement il y avait pour nous un retour [possible vers le monde] nous nous dégagerions alors [de tout lien] avec eux comme eux se sont dégagés [maintenant de tous liens] avec nous ».*

C'est-à-dire : si seulement nous pouvions revenir dans la vie immédiate, nous nous affranchirions d'eux, ne déclarerions pas mensonger les Signes de notre Seigneur et nous serions croyants[8] ;

« de même Allâh leur fera voir leurs actes » c'est-à-dire : de même que Dieu leur fera voir le châtiment qu'ils niaient en ce monde, de même Il leur fera voir leurs vilaines actions et la sanction qu'elles leur feront mériter[9] ; et ces actes seront pour eux autant *« de remords accablants »* car ils regretteront alors d'avoir ainsi perdu leur temps et de n'avoir pas accompli, à leur place, des actes d'obéissance et de foi (...);

« et ils ne sortiront pas du Feu » où ils resteront indéfiniment.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,166-167)

1. Dans ce cas, ces "andâd" sont comparables aux parèdres de l'antiquité grecque; ces parèdres étaient des divinités associées à un culte principal et correspondaient à une sorte d'équivalent féminin du dieu auquel le culte principal était voué. Il semble, d'après le commentaire, que les "andâd" dont il est question ici avaient une fonction équivalente en contexte anté-islamique. Étant donné qu'il ne peut être question de vrais semblables à Dieu, le terme "semblables" a été placé entre guillemets. Cette traduction de "andâd" par "semblables" correspond aussi à l'interprétation de Suddiyy, mentionnée plus loin. (Voir aussi com. (2,22)3. et 4., tome I, p. 112).

2. Le terme "andâd" prend ici une signification double : selon ce commentaire, ceux qui prennent des "andâd" prennent des **semblables** à eux-mêmes sous le rapport créaturiel, qu'ils traitent comme des **semblables** à Dieu sous le rapport de leur assujettissement et de leur servitude à leur égard. Ce point de vue, impliquant la plénitude significative du terme "andâd", est donc plus fondamental, ce qui explique que Tabarî le préfèrera au premier.

3. Ce commentaire est celui qui nous paraît le plus important parmi les différentes compréhensions possibles que Tabarî cite pour cette variante.

Ce qui suit entre guillemet vaudrait également comme traduction du verset suivant la lecture de Tabarî et compte tenu de son commentaire.

4. L'interprétation fondée sur ces propos fait suite à l'interprétation que Suddiyy avait donnée du début du verset précédent : « Parmi les gens, il en est qui prennent, en dehors d'Allâh, des [hommes] semblables [à eux-mêmes pour leur obéir]... ». Curieusement, Suddiyy n'envisagera pas la continuité des versets suivants sous ce rapport et son interprétation initiale sera "continuée" par celle de Aṯâ, de Rabîʿ et de Qatâda.

5. "sabb" (pl. "asbâb") a servi pour désigner, entre autres, le "moyen de subsistance" (Cor. **18,84**) et dans le domaine de la logique, la "cause", car "par la cause" on arrive à la conséquence. Ce terme désigne aussi la "cause adventice" dans le domaine historique comme par exemple les "circonstances" historiques (asbâb) de la Descente (nuzûl) de la Révélation car c'est par ces circonstances que les conditions sont propices pour que la Révélation s'achemine et parvienne à son "terme" dans le monde humain où se trouve, en quelque sorte, son point d'arrêt (Sans ces circonstances, la Révélation se serait arrêtée au Ciel de ce bas-monde, voir com. (**2**,185)1.2.) ; c'est également de ces "circonstances" que l'on peut partir pour remonter d'étapes en étapes à travers les différents niveaux de significations de la Parole divine.

6. Tabarî confirme ensuite son commentaire en se référant à de nombreux passages coraniques : **9**,114, **11**,113, **14**,22, **21**,39, **37**,25, **43**,67.

7. muttaqîna : ceux qui sont remplis de crainte pieuse et qui sont donc "liés" entre eux par la piété (taqwâ) envers Dieu.

8. Cf. Cor. **6**,27 et 28.

9. Métonymie : la sanction des actes est évoquée par la seule mention des actes. Métonymie semblable en (**2**,110).

*
* *

Les versets de transition (124 à 141) avaient rappelé la nature profonde de l'orientation spirituelle ainsi que la stricte continuité et l'identité essentielle, entre la Tradition abrahamique et la tradition muḥammadienne.

Jusqu'à présent, la seconde partie de la sourate (allant du verset 142 au verset 286) avait un caractère général et introductif. A l'exception des versets instituant l'orientation rituelle islamique (142 à 151) et du verset sur le parcours entre Çafâ et Marwa (158), les autres versets concernaient plutôt des dispositions intérieures devant accompagner l'orientation rituelle extérieure :

— rappel de l'importance de l'invocation, de la constance et de la Prière (152 à 157),

— rappel du respect dû aux Lieux sacrés (158) et aux vérités énoncées dans l'Écriture (159 à 162),

— rappel du But véritable de l'orientation : l'Unicité divine (163) ; invitation à voir les Signes de cette Unicité dans la Manifestation (164) et à ne pas voir ni aimer un "autre" que Dieu (165 à 168),

— rappel des conséquences ultimes de la dissimulation impie à l'égard de ces vérités et de la désobéissance à Dieu (159 à 162 et 165 à 167).

A présent, les énoncés vont se faire beaucoup plus précis. Le corps étant le support de la mise en œuvre de l'obéissance, les premières obligations qui vont être énoncées concerneront les nourritures qu'il convient de consommer et celles dont il faut s'abstenir (168 à 176).

* * *

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟

مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ

إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ

وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾

« Ô vous les gens ! Mangez des nourritures licites et bonnes provenant de la terre et ne suivez pas les "pas" du Chaytân car il est pour vous un ennemi déclaré ». **(2,168)**

"yâ ayyu_hâ _n_nâsu kulû mimmâ fî _l_ardi halâlan tayyiban wa lâ tattabi'û khutuwâti _ch_chaytâni inna_hu la_kum 'aduwwun mubînun".

« Il ne vous ordonne que le mal et la turpitude et à dire, au sujet d'Allâh, ce que vous ne savez pas ». **(2,169)**

"innamâ ya'muru_kum bi_s_sû'i wa _l_fahchâ'i wa an taqûlû 'alâ_llâhi mâ lâ ta'lamûna".

Brefs extraits résumés.

(2,168) *« Ô gens ! Mangez des nourritures licites et bonnes provenant de la terre ».*

C'est-à-dire : mangez des nourritures que J'ai déclarées licites et bonnes pour vous par Mon Envoyé ; en particulier, celles que vous vous étiez interdites à vous-mêmes auparavant : les "bahîra", les "sâ'iba", les "waçîla"[1] et autres choses semblables que Je ne vous ai pas interdites Moi-même, à l'exception des nourritures que J'ai déclarées illicites et viles comme la charogne, la chair de porc et ce qui a été sacrifié à un "autre" que Moi ;

« et ne suivez pas les “pas” (khuṯuwât) du Chayṯân » c’est-à-dire : abandonnez les traces de celui qui vous a fait chuter du Paradis dans le monde de l’épreuve, ne les suivez pas et ne les mettez pas en pratique,

« car il est pour vous un ennemi déclaré » depuis qu’il a refusé de se prosterner devant votre père Adam et qu’il l’a trompé au point de le faire expulser du Paradis[2]. Ne tenez donc pas compte de ses “conseils” et attachez-vous à l’obéissance à Mon égard selon les ordres et les interdits que Je vous formule à propos des nourritures que Je vous déclare licites ou de celles que Je vous déclare illicites.

[Précisions : signification du terme “ẖalâl”, (licite)]. Une chose est “ẖalâl” lorsqu’elle est “libre” (ṯalq) sans condition ou contrainte (muṯlaq)[3].

[signification du terme “khuṯuwât”, traduit ici par les “pas”][4]. La “khaṯwa” est exactement la distance qui sépare deux traces de pas. D’après Ibn Abbâs, Mujâhid et Qatâda, les “khuṯuwât” de Satan sont ses erreurs ; d’après Suddiyy, c’est le fait de lui obéir et d’après d’autres c’est faire le vœu d’accomplir des actes de désobéissance.

(**2**,169) *« Il ne vous ordonne que le mal et la turpitude »* c’est-à-dire : les désobéissances (maʿâçî) et la fornication (zinâ). Les actes de désobéissance sont appelés “le mal” (as_sû′) car leurs conséquences nuisent dans l’Autre monde à celui qui les a accomplis ;

« et à dire au sujet d’Allâh ce que vous ne savez pas » c’est-à-dire : déclarer illicites les viandes de “baẖîra”, de “sâ′ibâ”, de “waçîla” et de “ẖâmi” en prétendant que c’est Dieu qui a institué ces interdits alors que ces interdits sont le fait du Chayṯân.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,168-169)

1. Cf. **5**,103. R. Blachère donne l’explication suivante de ces termes : le verset fait allusion à certaines pratiques propres à l’Arabie païenne. Il s’agissait de bêtes de troupeaux, plus particulièrement de chamelles qui, après avoir donné un certain nombre de produits, étaient marquées d’un tabou qui faisait qu’on les laissait aller en liberté et qu’on s’abstenait de consommer leur lait, d’immoler leurs petits ou de les monter. Les termes “baẖira” et “sâ′iba” s’appliquaient uniquement à des chamelles ; le nom “wacîla” désignait au contraire une brebis, tandis que le mot “ẖâmi” était donné à un étalon. (Trad. du Coran, de R. Blachère, p. 148, note 102). Voir aussi : “Sîra”, tome I, p. 93.

2. Cf. Com. **2**,34 à **2**,38, tome I, p. 149 à 161.

3. Vue synoptique sur les racines “ẖalla” et “ẖarama” : “ẖalla” ; être libre sans condition déterminative, licite ; “aẖalla” : rendre libre (synonyme de “aṯlaqa”, enlever les liens d’où “ṯallaqa” : libérer du lien marital, ce qui est traduit par “répudier”, terme qui ne correspond pas du tout au sens fondamental du verbe arabe correspondant). “aẖalla” signifie également “désacraliser”, “être hors de la sacralité” ou encore “considérer comme non-sacré” c’est-à-dire “pro-fane” (litt. : hors du temple, hors de l’Enceinte sacrée appelée “ẖarâm”).

A la racine “ẖalla” et ses dérivés s’oppose la racine “ẖarama” et ses dérivés : “ẖarama” : être sacré, être déterminé par des conditions ou des normes d’origine sacrées (lieux, mois, état) ; “ẖarrama” : déclarer illicite, plus exactement appliquer à une chose les normes sacrées de l’ordre (amr) ou de l’interdit (nahyi) divins en sorte que la chose devient “interdite” (ẖarâm) soit parce qu’elle est trop sainte (comme les Lieux saints) soit parce qu’elle est trop vile (comme certaines nourritures ou les actes criminels ou abjects). Ce qui n’est pas déterminé par ces “normes” est "h̲alâl" c'est-à-dire "libre de conditions sacrées". "ah̲rama" : prendre l'état de sacralité pour le pèlerinage, état qui exige le respect de certains interdits spécifiques et qui sera rompu à la fin du pèlerinage par l'"ih̲lâl", la désacralisation, le retour à la vie normale, où ces interdits sont levés. "H̲aram" : enceinte sacrée, lieu ou réside les épouses (d'où harem) ; "h̲urma" : l'épouse.

4. "khat̲wa" (pluriel : khut̲uwât) : la racine de ce mot est "khat̲â" (faire un pas) qui est proche de la racine "khat̲a'a" (faire une erreur) ; de cette dernière racine dérive le mot "khat̲î'a" (plur. khatâyâ) qui signifie l'erreur (voir **2**,81) et aussi com. (**2**,284-286)4.1.3.).

⁂

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا
مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ
كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ
كَفَرُوا كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾

(**2**,170) « Quand on leur dit : "Suivez ce qu'Allâh a fait descendre", ils répondent : "Non ! Nous suivrons ce à quoi nous avons trouvé que nos pères se conformaient".

Et si leurs pères n'avaient en rien usé de leur intelligence et n'avaient pas été dans la bonne voie? ».

"wa idhâ qîla la_humu _ttabiʿû mâ anzala _llâhu/ qâlû bal nattabiʿu mâ alfaynâ ʿalay_hi âbâ'a_nâ/a wa law kâna âbâ'u_hum lâ yaʿqilûna chay'an wa lâ yahtadûna".

(**2**,171) « Le cas de [l'exhortation adressée à] ceux qui sont impies dissimulateurs [et de celui qui les exhorte] est comparable au cas de celui qui crie après [un troupeau] qui n'entend que les appels et les cris de la voix. Sourds, muets, aveugles, ils n'usent donc pas de leur intelligence ».

"wa mathalu _l_ladhîna kafarû ka_mathali _l_ladhî yanʿiqu bi_mâ lâ yasmaʿu illâ duʿâ'an wa nidâ'an/çummun bukmun ʿumyun fa_hum lâ yaʿqilûna".

Ce passage comporte deux possibilités de compréhension qui correspondent à deux aspects structurels et à deux commentaires circonstanciés différents.

Suivant l'aspect structurel retenu et suivant les données traditionnelles auxquelles on se référera, on pourra envisager ces versets comme se rapportant plus particulièrement soit aux Juifs soit aux Arabes de la Jâhiliyya, indépendamment du fait qu'ils concernent tous les musulmans, pour tout ce qu'ils comportent comme énoncé positif ou négatif, en dehors des points de vue structurels ou circonstanciés.

● Dans la première possibilité, ce passage fait suite aux versets 159 à 161, où il était question des impies dissimulateurs parmi les Gens du Livre, impies qui cherchaient à dissimuler ce qu'ils connaissaient et qu'ils avaient pour devoir de faire connaître.

● Dans la seconde possibilité, ce passage fait suite aux versets 165 à 169, où il était question des impies d'origine arabe qui suivaient leur émule dans l'impiété, et qui seront accablés de remords le Jour de la Résurrection lorsqu'abandonnés à eux-mêmes, Dieu leur montrera la sanction attachée à leurs actes ; parmi ces actes, l'observation de pratiques alimentaires païennes auxquelles les deux versets précédents (167-168) faisaient implicitement allusion.

Le commentaire est en réalité beaucoup plus complexe car le texte coranique ne se laisse pas réduire à cette simple dichotomie quelque peu systématique que nous appliquons pour faciliter les choses au lecteur. En fait, ces deux cas vont s'interpénétrer :

● D'une part, Tabarî considérera que, sous le rapport des personnes explicitement désignées, le verset (170) « Quand on **leur** dit : "suivez ce qu'Allâh a fait descendre... » se rapporte aux Arabes suivant deux cas possibles :

— soit le pronom "leur" renvoie au groupe spécifique de ceux qui prennent des "semblables" en dehors de Dieu (165 à 167) ;

— soit il renvoie à l'ensemble des Arabes désignés par les termes : « Ô vous les gens ! Mangez... ». Tabarî estimera que c'est cette seconde possibilité qui est la plus pertinente compte tenu de la proximité des versets (170 et 167). Le passage de la deuxième à la troisième personne correspond au passage du discours d'exhortation (khiṯâb) au discours informatif (khabar) sans qu'il y ait véritablement changement de "destinataire".

● D'autre part, Tabarî rapportera des données traditionnelles signalant que ce verset a **aussi** été révélé à la suite d'affirmations péremptoires de certains Juifs. C'est compte tenu de cet autre aspect que ces deux versets font également suite au passage concernant les impies dissimulateurs parmi les Gens du Livre (159 à 161). Ces données sont directement fondées sur le commentaire de Tabarî et en constitue un résumé ; il ne faudra pas les perdre de vue pour apercevoir la double trame du texte coranique à cet endroit et suivre les explications afférentes. Toutefois, pour lui conserver le maximum de clarté, la suite sera abrégée à l'extrême.

(**2**,170-171)1. *Commentaires structurel et circonstancié du verset 170.*

1.1. *Commentaire structurel. Rapport avec les deux versets précédents.*

"*wa idhâ qîla la_hum*" = « *Quand on leur dit ...* ».

Ce verset [avec le suivant] comporte deux aspects suivant que le pronom "leur" (hum) sera rapporté aux "gens" mentionnés dans le verset (165) : « Parmi les gens... » ou aux "gens" [sans spécification] mentionnés dans le verset (168) : "Ô vous les gens ! Mangez..."[1].

● Dans le premier cas, le sens sera le suivant : parmi les gens, [c'est-à-dire **parmi** les impies dissimulateurs d'origine arabe] il en est qui prennent en dehors de Dieu des semblables... et quand on leur dit [à ceux-là] : « "suivez ce qu'Allâh a fait descendre" ils répondent : ... ».

● Dans le second cas, ce verset apporte des informations au sujet des "gens" auxquels le discours était adressé précédemment (168). [C'est-à-dire les impies dissimulateurs arabes en général]. Dans ce cas, le passage passe du discours direct à un interlocuteur (khiṯâb) au discours indirect à caractère d'information (khabar) au sujet d'un tiers[2] ; ceci est plus exact du fait que ce verset suit de près cette injonction sans qu'il y ait d'éléments intermédiaires entre eux.

"ittabiʿû mâ anzala _Llâh" = « suivez ce qu'Allâh a fait descendre ».

C'est-à-dire : suivez ce que Dieu a fait descendre sur Son Envoyé et considérez comme licite ce qui y est déclaré licite et considérez illicite ce qui y est déclaré illicite et prenez cet Envoyé comme un "imâm" dont vous suivrez l'exemple et comme un chef (qâʿid) dont vous respecterez les décisions (aḫkâm).

L'ensemble du passage a le sens suivant : lorsqu'on dit à ces impies dissimulateurs de manger ce que Dieu a déclaré licite, d'abandonner les traces du Chayṯân et de mettre en œuvre ce que Dieu a fait descendre sur Son Prophète, voilà qu'ils s'énorgueillissent, refusent de se soumettre à la Vérité (al_Ḫaqq) et déclarent se conformer à ce que leurs pères déclaraient licite ou illicite. Dieu leur répond : et si ces pères, morts en impies, n'avaient rien compris à la religion de Dieu[3] et à Ses obligations et avaient suivi une voie qu'il n'est pas possible de prendre en exemple pour parvenir à la vérité[4] ? Dans ces conditions, comment pouvez-vous suivre leur exemple puisque vous ne connaissez même pas leurs intentions : celui qui **suit** effectivement une voie doit en connaître le but pour pouvoir la suivre sans quoi il est impropre de dire dans son cas qu'il **suit quelque chose**. Quelqu'un ne peut pas suivre quelque chose qu'il ignore à moins de manquer d'intelligence (ʿaql) et de discernement (tamyîz).

1.2. *Du point de vue des circonstances de la Révélation de ce verset.*

Ce verset a été descendu à propos de certains Juifs invités à accepter l'Islâm.

... Ibn Abbâs a dit : « L'Envoyé — ... — appela les Juifs, Gens du Livre, à embrasser l'Islâm en cherchant à leur faire désirer cela ou en les avertissant de la sanction et de la vengeance d'Allâh.

> C'est alors que Râfiʿ ibn Khârija et Mâlik ibn ʿAwf lui répondirent : "Non ! Nous suivrons ce en quoi nous avons trouvé que nos pères se conformaient et ils étaient plus savants et meilleurs que nous" ».
>
> Allâh fit alors descendre Sa Parole : « Quand on leur dit : suivez ce qu'Allâh a fait descendre, ils disent : "Non ! Nous suivrons ce en quoi

nous avons trouvé que nos pères se conformaient !”. Et si leurs pères n'avaient en rien usé de leur intelligence et n'avaient pas été dans la bonne voie? »[5].

(**2**,170-171)2. *Commentaire du verset 171.*

“*mathalu _l_ladhîna kafarû ka_mathali _l_ladhî yanʿiqu bimâ lâ yasmaʿu illâ duʿâ'an wa nidâ'an*” ” = *« Le cas de* [*l'exhortation adressée à*] *ceux qui sont impies dissimulateurs* [*et de celui qui les exhorte*] *est comparable au cas de celui qui crie après* [*un troupeau*] *qui n'entend que les appels et les cris de la voix ».*

Les commentateurs ont des avis différents sur ce passage :

2.1. ● D'après les uns, il s'agit du cas du “kâfir” (de l'impie dissimulateur)[6], plus précisément de la comparaison entre **l'exhortation** qui lui est adressée par le Prophète et le **cri** du berger appelant ses bêtes ; celles-ci n'entendant que le son de sa voix mais ne comprenant rien à ce qu'il dit. Le cas du “kâfir” qui ne comprend pas ce qui lui est récité du Livre de Dieu, qui n'accepte pas l'Unicité divine qu'il est convié à reconnaître ni les exhortations qui lui sont adressées, est comparé lui-même au au cas des bêtes de somme qui n'entendent que les sons et les cris des voix qui les appellent sans rien y comprendre. C'est l'avis de Akrama, Ibn Abbâs, Mujâhid, Qatâda et d'autres :

... Ibn Abbâs a dit : « Le “kâfir” est comme le chameau, l'âne ou la chèvre ; si tu leur dis “mange”, ces animaux ne comprennent rien et n'entendent que le son de ta voix ; de même le “kâfir” si tu lui ordonnes un bien ou que tu lui interdis un mal, ou encore si tu l'exhortes à quelque chose, il ne comprend rien à ce que tu lui dis et n'entend que le son de ta voix ».

... Qatâda a dit : « Le “kâfir” est comme le chameau ou la chèvre qui entend les voix sans les comprendre et sans en saisir la moindre signification ».

... Ibn Jurayj a interrogé Aṯâ sur ce passage, qui lui répondit : « La bête de somme ne comprend rien sinon qu'elle entend simplement la voix du berger (râʿî) lorsqu'il l'appelle ; il en est de même pour eux [les impies] qui ne comprennent rien bien qu'ils entendent ».

... Suddiyy précise : « Celui qui crie est le berger... et Muẖammad ... est dans une position semblable lorsqu'il appelle ceux qui n'entendent que le bruit de sa voix mais qui sont [pour le reste] sourds, muets et aveugles ».

> Selon ce point de vue, le verset comporte un hypallage ; sa traduction littérale serait : « Le cas de ceux qui nient et dissimulent est **comme le** cas de celui qui crie après ceux qui n'entendent rien sinon les appels et les cris » ; **mais le sens véritable est le suivant** : « Le cas de **celui qui exhorte** ceux qui nient et qui dissimulent est **comparable** au cas de **celui qui crie** après ceux qui n'entendent rien sinon... ». Ou encore : « le cas de l'exhortation adressée à ceux qui nient et dissimulent est comparable au cas de la voix de celui qui crie... ».

On considère [dit Tabarî] que [le premier terme de la comparaison] celui qui exhorte, “wâʿiz”, est remplacé par celui qui est exhorté (mawʿûz), l'agent (fâʿil) étant remplacé par le sujet (maf'ûl), ce qui est très courant en arabe ; les exemples sont d'ailleurs innombrables.

Cette interprétation correspond à deux des possibilités de compréhension envisagées du point de vue structurel.

2.2. D'après d'autres, le sens serait le suivant : **le cas de ceux qui nient et dissimulent** et qui adressent des prières à leurs divinités et à leurs idoles qui n'entendent et ne comprennent rien **est comparable au cas de celui qui lance des cris dont il n'entend que l'appel et la voix** c'est-à-dire : dont il est le seul à entendre l'écho (çadâ). Ceux qui adoptent cette interprétation se fondent sur les propos suivants :

... Ibn Zayd a dit à propos de ce verset : « C'est comme un homme qui crie au milieu des montagnes et à qui ne répond qu'une voix qui lui revient et que l'on nomme l'écho. La "divinité" de ces gens est comme cet écho qui lui répond et qui ne lui profite en rien... ».

Ce verset admettrait encore une autre interprétation : le cas du "kâfir" qui invoque ses idoles qui ne comprennent rien est comparable au cas du berger qui crie après son troupeau, alors que celui-ci n'entend rien : ses cris sont donc tout à fait inutiles et celui qui les lance fait des efforts en pure perte.

Cette interprétation correspond au premier cas du commentaire structurel envisagé ci-dessus en 1.1. et non retenu par Tabarî. Les idoles sont dans ce cas les "andâd" dont il était question dans le verset 165 et envisagés en tant que parèdres.

2.3. [Avis de Tabarî] Pour nous, l'interprétation la plus pertinente est celle qui se fonde sur les propos d'Ibn Abbâs et de ceux qui partagent son avis : le cas de l'exhortation adressée aux impies dissimulateurs [arabes ou juifs]^7, et ce celui qui les exhorte est comparée au cas du berger et des cris qu'il lance à son troupeau. Nous préférons ce commentaire parce que ce verset a été descendu à propos des Juifs, or les Juifs n'étaient pas adorateurs d'idoles. Si les choses sont ainsi, l'interprétation qui envisage ce verset comme se rapportant au cas du "kâfir" invoquant son idole (ci-dessus 2.2.) ne correspond donc pas à un aspect du commentaire [conforme à l'ensemble du point de vue adopté]^8.

Si quelqu'un nous demande ce qui nous permet de dire que ce verset concerne les Juifs nous répondrons ceci : notre preuve est que le verset précédent et les suivants les concernent ; il est donc plus juste et plus normal que celui-ci les concerne plutôt eux que d'autres, à moins qu'il n'y ait des indications claires permettant d'affirmer le contraire ; en effet, d'après Ibn Abbâs, le verset précédent avait été révélé à leur sujet (voir ci-dessus 1.2.), de plus.

... Ibn Jurayj a dit ceci : « Au sujet de ce verset, Aṯâ m'a dit qu'il s'agissait des Juifs à propos desquels Allâh a fait descendre les versets suivants : "En vérité, ceux qui cachent ce qu'Allâh a fait descendre du Livre et qui échangent cela contre un prix infime..." jusqu'à "Qu'est-ce qui les amène à oser subir le châtiment du Feu" » (Cor. **2**,159 à **2**,175).

2.4. "*çummun bukmun ʿumyun fa_hum lâ yaʿqilûna*" = « *Sourds, muets, aveugles, ils n'usent donc pas de leur intelligence* ».

... Qatâda a dit : « Sourds à la Vérité, ils ne l'entendent point, n'en profitent pas et ne la comprennent pas ; aveugles à la Vérité et à la bonne voie ils ne l'aperçoivent pas ; muets à l'égard de la Vérité, ils n'en parlent pas »[9].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,170-171)

1. En contexte de Révélation médinoise, le terme défini "les gens" (an_nâs) ou l'expression "ô vous les gens" (yâ'ayyu_hâ _n_nâs) signalent que le discours s'adresse plus spécialement du point de vue des circonstances de sa révélation aux impies dissimulateurs (kuffâr) ou aux hypocrites d'origine arabe. Voir aussi com. (**2**,8)1, tome I, p. 85 et com. (**2**,21), id., p. 110. Toutefois, dans ce cas, il n'est pas question des hypocrites ; d'ailleurs, le contexte des versets précédents (159 à 161) où il était question des impies dissimulateurs parmi les Gens du Livre, détermine le thème circonstancié du passage : le "kufr" (la dissimulation) et non le "nifâq" (l'hypocrisie).

2. Ce changement formel, comme tout aspect formel du texte coranique, a une signification : ce changement de personne correspond également à un changement partiel de "destinataire" du verset dans la mesure où il concerne à la fois les Arabes sous un certain rapport et les Juifs, sous un autre.

3. Rappelons que les Arabes avaient progressivement le culte primordial et lui avaient surajouté des cultes associés au point d'en arriver à l'idolâtrie. Ils avaient aussi accumulé des pratiques superstitieuses d'origine douteuse comme le respect de ces interdits alimentaires sans fondement véritable.

4. Du point de vue du commentaire de Tabarî, la question posée dans ce passage exige une confirmation et une réponse que le verset évoque implicitement : et s'il en était ainsi de vos pères, qu'en est-il de vous? Or il en est effectivement ainsi dans leur cas puisqu'ils ne cherchaient ni à comprendre la religion ni à suivre la voie pour parvenir à la vérité, ces préoccupations leur étant totalement étrangères.

5. On remarquera que la fin du verset pourrait en réalité se comprendre de deux façons différentes : soit le reproche de suivre à l'aveuglette des pères qui ont peut-être été dans l'erreur et c'est le seul aspect mentionné, soit au contraire l'encouragement à suivre l'exemple des pères (dans le seul cas où ils sont considérés comme désignant les croyants véritablement conformes à la Tradition d'Abraham et des Patriarches). Le sens du verset est alors très différent pour ce qui concerne les "pères" mais équivalent pour ceux qui prétendent les suivre : vous prétendez suivre les traces de vos pères, mais qu'en savez-vous ! Si vos pères n'avaient pas usé un tant soit peu de leur intelligence, et s'ils n'avaient pas été dans la bonne voie (c'est-à-dire dans l'orientation juste, voir **2**,137) ils n'auraient pas été dans la vérité. A présent usez donc, à votre tour, de votre intelligence en présence de ce Prophète, et suivez la bonne voie au lieu de suivre aveuglément ceux qui vous ont précédé sans chercher à comprendre.

Cette double lecture se rencontrera très fréquemment dans les passages concernant les Juifs et les Chrétiens.

6. Le "kâfir" est ici le négateur, qui "recouvre" la vérité par son attitude négative en restant "sourd" à son égard et qui la "dissimule" à lui-même par son propre état d'abrutissement ou d'obnibulation dans lequel il s'obstine.

7. L'exhortation adressée aux Arabes se rapporte en particulier, à cet endroit, aux nourritures licites et illicites ; cet aspect correspond à la possibilité de compréhension fondée sur le double rapport structurel de ces versets avec les passages concernant les associateurs arabes : d'une part, le rapport structurel antérieur "proche" avec **2**,168 et 169 et même dans une moindre mesure rapport structurel antérieur mais "lointain" avec 165 et suivants — voir ci-dessus com. 1.1. ; d'autre part, le rapport structurel postérieur "immédiat" avec 172 et 173.

L'exhortation adressée aux Juifs se rapporte en particulier, à cet endroit, à leur attitude de dissimulation de la vérité que leur enseigne la Thora ; cet aspect correspond à la possibilité de compréhension fondée sur le commentaire circonstancié du verset 170 (voir ci-dessus 1.2.) et sur le double rapport structurel de ces versets avec les passages concernant les gens du Livre : rapport structurel antérieur mais "lointain" avec les versets 159 et suivants, rapport structurel postérieur et "proche" avec **2**,174 à 176.

8. Il y aurait ici à remarquer comment Tabarî cherche à trouver le point de vue qui permette d'englober dans une seule vision le maximum de possibilités de compréhension, ce qui l'amène à écarter les interprétations trop spécifiques et nécessairement plus exclusives des autres possibilités.

9. Ce qui est dit ici à propos des impies dissimulateurs (kuffâr) avait été dit à propos des hypocrites (munâfiqûn) en (**2**,18) et com. (**2**,18)2., tome I, p. 100.

*
* *

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ
كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ
تَعۡبُدُونَ ﴿١٧٢﴾ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ
وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ
فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

« Ô vous qui croyez, mangez des excellentes nourritures que Nous vous vous avons accordées et remerciez Allâh si c'est [vraiment] Lui que vous adorez ». (**2**,172)

"yâ'ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû kulû min ṯayyibâti mâ razaqnâ_kum wa _chkurû li_llâhi in kuntum iyya_hu taʿbudûna".

« Il n'a déclaré illicite pour vous que la [chair de bête] morte, le sang, la chair de porc et ce qui a été consacré à un autre qu'Allâh. Quant à celui qui est contraint sans être concupiscent ni transgresseur, nul péché ne lui sera imputé ; en vérité, Allâh est Tout-Pardonnant, Très-Miséricordieux ». (**2**,173)

"innamâ ẖarrama ʿalay_kumu _l_maytata wa _d_dama

wa lahma _l_khinzîri wa mâ uhilla bi_hi li_ghayri _llâhi/fa
mani _dturra ghayra bâghin wa lâ ʿâdin fa lâ ithma ʿalay_hi
inna _llâha ghafûrun rahîmun".

(**2**,172-173)1. *Commentaire du verset 172 par Dahhâk* :

... *« O vous qui croyez »* c'est-à-dire, qui reconnaissez et affirmez la vérité *« mangez des excellentes nourritures*[1] *que Nous vous avons accordées »* : prenez la subsistance licite, celle que Nous vous déclarons licite pour vous et qui, de par cette licéité, est excellente pour vous (tâbat la_kum), même parmi les nourritures et les boissons que vous vous étiez interdites à vous-mêmes alors que Je ne vous les avais jamais interdites Moi-même, *« et remerciez Allâh »* c'est-à-dire adressez à Allâh la louange qui Lui sied pour les bienfaits dont Il vous pourvoit et la subsistance qu'Il bonnifie (tayyaba) pour vous[2].

« si c'est [*vraiment*] *Lui que vous adorez »* : si c'est vraiment à Son ordre que vous vous soumettez en écoutant ce qu'Il vous dit.

[Tabarî ajoute] Nous avions mentionné précédemment (voir com. **2**,168) quelles étaient les nourritures que les Arabes s'interdisaient dans la Jâhiliyya. Ce verset énonce donc un encouragement à consacrer ces nourritures et interdit de se les prohiber car cette prohibition n'était due dans la Jâhiliyya qu'à l'obéissance au Chaytân et à la conformité aveugle aux pères et aux ancêtres qui dissimulaient [l'Unicité d']Allâh [en Lui associant des cultes idolâtres]. Dieu va indiquer à présent en détail aux croyants les nourritures qu'Il leur interdit véritablement.

(**2**,172-173)2. *Commentaire du verset 173. — Extraits.*

2.1. "*wa mâ uhilla bi_hi li ghayri_Llâh*" = *« et ce qui a été consacré à un autre qu'Allâh »*[3].

C'est-à-dire : ce qui a été sacrifié aux divinités et aux idoles et sur quoi a été prononcé un nom autre que le Nom de Dieu.

Le terme "uhilla" (litt. : on a proclamé) est employé ici pour dire : on a sacrifié (dhubiha). Ceci s'explique car celui qui fait un sacrifice proclame à haute voix le nom de la divinité à laquelle il sacrifie. La mention de cette proclamation (ihlâl) suffit ici pour désigner le sacrifice lui-même[4]. Les commentateurs donnent toutefois différentes interprétations précises de ce passage [selon qu'ils s'arrêtent au sens fondamental du verbe "uhilla" ou à ce qu'il désigne par métonymie].

● D'après les uns, il signifie : ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu (mâ dhubiha li ghayri_Llâh) et ils se réfèrent à l'avis de Qatâda, de Mujâhid et

... d'Ibn Abbâs qui précise : « Le passage "consacré à un autre qu'Allâh" signifie : consacré aux tâghût[5] quels qu'ils soient c'est-à-dire tout ce qui a été sacrifié à un autre qu'Allâh par les gens du "kufr", excepté les Juifs et les Chrétiens ».

● D'après d'autres, ce passage signifie : ce sur quoi a été prononcé un autre nom que le Nom de Dieu ; ils se réfèrent à différents propos dont celui-ci :

... Ibn Wahb rapporte que H̲ayama a entendu Uqba ibn Muslim et Qays ibn Râfiʿ dire : « Il nous a été permis de consommer ce qui a été sacrifié pour la Fête des Églises [chrétiennes d'Orient] ainsi que le pain et les viandes offertes en sacrifice à cette occasion car ce sont là des nourritures des Gens du Livre.

H̲ayama ajoute : Je leur[6] demandais alors s'ils ne tenaient pas compte de la Parole d'Allâh: " Il n'a déclaré illicite pour vous que ... et ce qui a été consacré à un autre qu'Allâh "

Ils répondirent : Cela n'est vrai que pour les Majûs[7], les idolâtres et les associateurs ».

2.2. "*fa_man _id̲t̲urra*" = « *quant à celui qui est contraint* » signifie : quant à celui qui est contraint par la faim de consommer ce qui lui a été déclaré illicite : chair de bête morte [accidentellement], chair de porc ou ce qui a été consacré à un autre que Dieu, celui-là ne commet pas de faute (lâ ithma ʿalay_hi).

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « C'est aussi le cas de l'homme qui a été saisi par l'ennemi et que l'ennemi force à désobéir à Allâh ».

2.3. "*ghayra bâghin wa lâ ʿâdin*" = « *sans être concupiscent ni transgresseur* ».

Les commentateurs ont des avis différents sur ce passage.

2.3.1. ● D'après les uns, ceci signifie : à condition de ne pas être rebelle (bâghin) en portant injustement les armes contre les chefs de la communauté et de ne pas leur être hostile (ʿâdin) en leur faisant la guerre et en suscitant le désordre contre eux. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Mujâhid a dit : « " ghayra bâghin wa lâ ʿâdin " c'est-à-dire: à condition de ne pas être un brigand[8] ni un schismatique qui se sépare de la communauté ni quelqu'un qui s'engage dans la désobéissance à Allâh ; s'il n'est pas l'un de ceux-là, la licence (rukhça) lui est accordée [en cas de contrainte, de consommer les nourritures susdites] ; sinon aucune licence ne lui est accordée même s'il est contraint »[9].

... Saʿîd ibn Jubayr a dit : « S'il est coupeur de routes en cas de faim, il n'a pas la licence (rukhça) de manger de la chair de bête morte et en cas de soif il n'a pas la licence de boire du vin ».

2.3.2. ● D'après d'autres, ce passage signifie : sans avoir le désir de la chose illicite et sans passer outre aux nourritures licites qui sont à sa portée. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Qatâda a dit : « " ghayra bâghin wa lâ ʿâdin " c'est-à-dire : sans passer outre à ce qui est licite pour prendre ce qui est illicite alors qu'il a la possibilité de l'éviter ».

... Rabîʿ a dit à ce sujet : « ... sans désirer ce qui est illicite et s'y précipiter. Ne voyez vous pas qu'Allâh a dit : " et ceux qui recherchent ce qui est au-delà de cela [qui est permis], ceux-là sont transgresseurs " » (Cor. **23,7**)[10].

... H̲asan al-Baçrî a dit à ce sujet : « ... sans le désirer et sans se précipiter pour en manger alors qu'il pourrait s'en passer ».

... Ibn Zayd a dit à ce sujet : « ... celui qui en mange par désir et en passant outre au licite pour prendre ce qui est illicite, c'est-à-dire celui qui laisse la nourriture licite qui se trouve à sa portée et s'enhardit à manger ce qui est illicite, celui-là est transgresseur ».

[Tabarî ajoutera plus loin] C'est cette interprétation qui est la plus pertinente.

2.3.3. ● D'après d'autres, ce passage signifie : sans être désirant ni transgressant c'est-à-dire sans avoir le désir concupiscent et sans aller au-delà de ce qui est indispensable. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Suddiyy a dit : « "ghayra bâghin wa lâ ʿâdin" : le désirant (bâghin) est celui qui a le désir de satisfaire sa concupiscence et le transgressant (ʿâdin) est celui qui mange plus qu'il n'en a besoin jusqu'à être rassasié alors qu'il devrait dans ce cas s'arrêter de manger dès qu'il a satisfait son strict besoin [imposé par la faim] ».

2.3.4. [Conclusion de Tabarî] L'interprétation la plus pertinente est celle (donnée en 2.3.2.) adoptée par les commentateurs qui disent [que ces nourritures ne sont licites que dans le cas où il y a contrainte et] sans désirer manger des choses interdites ni passer outre aux nourritures permises que l'on a à portée de la main et qui permettraient de se passer de celles qui ne le sont pas. Ceci est le plus pertinent car Dieu — exalté soit-Il — ne permet à personne de se laisser périr. C'est pourquoi, même à celui qui se livre au brigandage ou qui sème le désordre en prenant les armes contre les dirigeants de la communauté, et qui est, sans conteste, déjà un transgresseur, il n'est pas permis d'ajouter à cette transgression une désobéissance supplémentaire en se laissant mourir de faim ; ce qui ne ferait qu'aggraver son cas au regard de Dieu.

Quant aux autres interprétations, elles sont possibles car Dieu n'a pas spécifié ici la nature exacte de la transgression et il peut s'agir du désir concupiscent incitant à manger plus qu'il ne faut jusqu'à satiété comme du fait de passer outre aux nourritures licites dont on peut disposer.

2.4. "*fa lâ ithma ʿalay_hi*" = *« nul péché ne lui sera imputé »* : celui qui mangera de ces choses dans les conditions qui ont été dites n'aura à subir aucune conséquence ni aucune peine.

"*inna_Llâha Ghafûrun Raḫîmun*" = *« en vérité, Allâh est Tout-Pardonnant, Très-Miséricordieux »*. Dieu est Tout-Pardonnant : si vous obéissez à Dieu dans votre "soumission" (islâm), que vous évitez de manger ce qu'Il a déclaré illicite pour vous, que vous cessez de suivre les traces des démons, [en particulier] en ce qui concerne les nourritures que vous vous interdisiez dans votre période d'ignorance (jâhiliyya) et que vous abandonnez définitivement toutes les fautes et toutes les désobéissances qui étaient les vôtres avant votre "soumission", dans ce cas, Dieu détourne de vous [toutes ces choses et leurs conséquences] et abandonne toute sanction de ces actes ; et Il est Très-Miséricordieux si vous Lui obéissez[11].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,172-173)

1. Ṯayyibât : litt. : "les excellentes" ; ce qualificatif suffit pour évoquer ce qui est ainsi qualifié : les nourritures et les boissons.

“t̲ayyibât” vient de la racine “t̲âba” (être bon, être excellent) dont dérive également le verbe “t̲ayyaba” (rendre bon, bonnifier, rendre excellent).

2. « qu’Il bonnifie » : c’est-à-dire : les bienfaits constitués par les bonnes nourritures dépouillées des croyances superstitieuses que les Arabes y avaient attachées et qui sont comme une souillure (Cor. **5**,90 et **6**,125, etc.).

3. Litt. : ce qui a été proclamé pour un autre qu’Allâh ; ou encore en étant plus précis : ce par quoi on a proclamé [le nom d’une divinité pour vouer la chose] à un autre qu’Allâh.

4. Cette métonymie met l’accent sur la fausse orientation de celui qui sacrifie à un autre que Dieu car c’est par cette proclamation que le sacrificateur manifeste son intention. En Islâm, la proclamation pour le sacrifice correspond à la prononciation à haute voix de la Basmalla. Tout au long de son pèlerinage, le pèlerin est également tenu d’élever la voix (ihlâl) pour proclamer la “talbiya”.

5. A propos du terme “t̲âghût” : voir com (**2**,256-257)2.1.

6. Au singulier dans le texte ; il semble que H̲ayama s’est adressé successivement à Uqba puis à Qays qui lui donnèrent la même réponse.

7. Les “Majûs” ; adorateurs du Feu ; probablement ceux qui suivirent la déviation manichéenne du Mazdéisme.

8. Litt. : un coupeur de routes.

9. C’est-à-dire que, dans ce cas, il est doublement transgresseur : une première fois parce qu’il s’est engagé à semer le trouble et une deuxième fois, parce que, dans son cas, il ne lui est plus permis de tenir compte des “licences” que Dieu accorde à Ses serviteurs lorsqu’ils Lui obéissent, et que, s’il passe outre pour quelque raison que ce soit, il est encore une fois transgresseur.

10. Ce n’est que lorsque les conditions précises de contrainte sont là qu’il est permis de consommer des nourritures normalement illicites. En dehors de ces conditions, si on en consomme, on passe au-delà de ce qui est permis et on est transgresseur.

11. Rah̲îm : voir B. 2, tome I, p. 38.

* * *

إِنَّ ٱلَّذِينَ

يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا
قَلِيلًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ
ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾
أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ
فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿١٧٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ

بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ
بَعِيدٖ ١٧٦

(2,174) « En vérité ceux qui cachent ce qu'Allâh a fait descendre du Livre et qui échangent cela contre un prix infime, ceux-là n'ingèrent dans leurs entrailles que le Feu et Allâh ne leur parlera pas au Jour de la Résurrection, ne les purifiera pas et ils auront un châtiment douloureux ».

"inna _l_ladhîna yaktumûna mâ anzala _llâhu mina_ _l_kitâbi wa yachtarûna bi_hi thamanân qalîlan ûlâ'ika mâ ya'kulûna fî but̲ûni_him illâ _n_nâra wa lâ yukallimu_ _humu _llâhu yawma _l_qiyâmati wa lâ yuzakkî_him wa la_hum ʿadhâbun alîmun".

(2,175) « Voilà ceux qui ont échangé la guidance contre l'égarement et le pardon contre le châtiment : qu'est-ce qui les amène à oser [faire des actes qui leur feront] subir le [châtiment du] Feu? »

"ûlâ'ika _l_ladhîna _chtarawû _d̲_d̲alâlata bi _l_hudâ wa _l_ʿadhâba bi _l_maghfirati fa_mâ açbara_hum ʿalâ _n_nâri".

(2,176) « Voilà leur cas du fait qu'Allâh a fait descendre le Livre avec la vérité [et qu'ils ont nié et dissimulé cette vérité...] ; en vérité, ceux qui se contredisent au sujet du Livre sont vraiment [tombés] dans un schisme éloigné ».

"dhâlika bi_anna _llâha nazzala _l_kitâba bi _l_h̲aqqi wa inna _l_ladhîna _khtalafû fi_l_kitâbi la_fî chiqâqin baʿîdin".

Brefs extraits résumés du commentaire.

(2,174) *« ceux qui cachent (yaktumûna) ce qu'Allâh a fait descendre du Livre ».*

Les docteurs Juifs qui cachent ce qui concerne Muh̲ammad — sur lui les Grâces et la Paix — et sa fonction prophétique, alors qu'ils le trouvent mentionné dans la Thora[1];

« et qui échangent cela (yachtarûna bi_h̲i) contre un prix infime ». Le pronom "hi" (rendu ici par "cela") se rapporte au fait de cacher. Le sens est le suivant : et qui obtiennent un prix infime contre le fait de cacher ; ceci signifie : ils altèrent le Livre de Dieu, l'interprètent d'une façon qui ne convient pas [pour cacher certaines

choses], dissimulent la vérité sur tout cela et, en contrepartie obtiennent des choses insignifiantes de ce bas-monde, car pour faire ce travail on leur donne quelque gratification douteuse (al_khasîs min_ar_rachwa).

« ceux-là n'ingèrent (mâ ya'kulûna) dans leurs entrailles que le Feu »[2] c'est-à-dire qu'en mangeant les nourritures acquises avec le salaire qui a servi à les corrompre pour faire ce travail de falsification et de dissimulation, ils **n'ingèrent... en fait que du Feu** c'est-à-dire : ils n'ingèrent que **des choses qui les conduiront** au Feu.

[Précision :] De même qu'à un certain endroit, Dieu parle de « ceux qui mangent les biens des orphelins »[3] alors qu'en réalité, ce ne sont pas les biens eux-mêmes qu'ils mangent mais ce qu'ils auront pu acquérir par leur vente illicite, de même, ici, il suffisait de dire qu'ils n'ingèrent que du Feu pour comprendre qu'ils n'ingèrent que des choses qui les y feront parvenir[4] (...)

« et Allâh ne leur parlera pas au Jour de la Résurrection » en leur adressant les propos qu'ils auront souhaité et aimé entendre, car Il s'adressera tout de même à eux mais par des propos qui leur seront pénibles selon le verset où Dieu dit aux gens du Feu qui Le supplient de les laisser revenir dans ce monde : « Restez-y et ne Me parlez pas ! » (Cor. **23**,108);

"*wa lâ yuzakkî_him*" = *« et ne les purifiera pas »* des souillures de leurs péchés.

(**2**,175) "*ûlâ'ika _l_ladhîna _chtarawu _ḏ_ḏalâlata bi_l_hudâ wa _l_ʿadhâba bi_l_maghfira*" = *« Voilà ceux qui ont échangé la guidance contre l'égarement et le pardon contre le châtiment ».*

C'est-à-dire : qui ont laissé la bonne direction pour adopter à sa place l'égarement en laissant les actes qui leur auraient attiré nécessairement le Pardon pour "prendre" à leur place des actes qui leur attireront nécessairement le châtiment.

"*fa mâ açbara_hum ʿalâ _n_nâr* " = *« Qu'est-ce qui les amène à oser [faire des actes qui leur feront] subir le* [*châtiment du*] *Feu ? ».*

D'après certains, ce passage signifie : et qu'est-ce qui leur donne l'audace pour accomplir des actes qui les conduiront au Feu.

D'après d'autres, il signifie : et qu'est-ce qui leur fait faire les actes des Gens du Feu[5].

Certains interprètent ce passage comme une question :

... Aṯâ a dit : « ... et qu'est-ce qui leur donne l'audace de supporter le Feu au moment où ils laissent la vérité pour suivre l'erreur ».

D'autres l'interprètent comme une exclamation d'étonnement : quelle audace ils doivent avoir pour supporter le Feu lorsqu'ils osent faire les actes propres aux gens qui y seront conduits !

Pour nous [dit Tabarî] la plus pertinente des interprétations est celle-ci : qu'est-ce qui les entraîne à oser faire des actes qui leur feront subir le châtiment du Feu.

(**2**,176) "*dhâlika bi anna_Llâha nazzala _l_kitâba bi _l_H̲aqq*" = *« Voilà leur cas du fait qu'Allâh a fait descendre le Livre avec la vérité* [...] »[6].

"*dhâlika*" signifie ici tout ce qui vient d'être mentionné (du verset 174 à celui-ci) au sujet des actes des docteurs Juifs et des châtiments que Dieu leur réserve. Le sens du passage est le suivant : voici ce qu'ont fait les docteurs Juifs : dissimuler la fonction prophétique de Muẖammad pour obtenir des choses insignifiantes en contrepartie et s'opposer à Mon ordre et à l'obéissance qui M'est due ; voilà leur sanction : Je ne les purifierai pas, Je ne leur parlerai pas et Je leur préparerai un châtiment douloureux car c'est avec la vérité que Je fis descendre le Livre[7] **or ils en ont nié et dissimulé la vérité et se sont opposés les uns aux autres à son sujet** (kafarû bi_hi wa_khtalafû fî_hi). Dans le verset, ces derniers termes constituent la seconde partie [sous-entendue] de la proposition : « Voilà leur cas » ; d'une part, « du fait qu'Allâh a fait descendre le Livre avec la vérité » et, d'autre part, du fait qu'ils en ont nié et dissimulé la vérité et se contredisent à son sujet. Cette seconde partie de la proposition est élidée car la première est suffisamment explicite pour y faire allusion[8].

"*wa inna _l_ladhîna _khtalafû fî_hi la_fî chiqâqin baʿîd*" = *« en vérité, ceux qui se contredisent au sujet du Livre sont vraiment* [*tombés*] *dans un schisme éloigné »*. Dieu dit ici à Son Prophète : tous ces gens qui se contredisent à propos de ce que J'ai fait descendre sur toi sont vraiment en conflit avec la Vérité et en schisme avec elle[9], toutes choses fort éloignées (baʿîda) de la rectitude et de l'exactitude selon le verset : « S'ils croient comme vous croyez ils sont dans la bonne voie et s'ils s'en détournent ils ne sont plus que dans un schisme » (Cor. **2**,137).

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,174 à 176)

1. Voir com. (**2**,159) ; voir aussi Cor. **7**,157.
2. Le verbe "ya'kulûna" peut se traduire au présent ou au futur. En l'absence de précision, il correspond habituellement à un présent inaccompli.
3. Cf. Cor. **4**,10.
4. L'ingestion de la nourriture acquise de cette façon constitue en quelque sorte "une consommation" de l'acte qui prend un caractère définitif et "assimilé" de façon irrévocable au destin de l'homme, c'est pourquoi c'est la nourriture qui les fait parvenir au châtiment, bien qu'il soit sous-entendu que tous les actes illicites qui ont servi à acquérir cette nourriture contribuent pour leur part, à les y faire parvenir.
5. D'après un hâdith, Dieu fait faire aux êtres qu'Il destine au Paradis, les actes qui les mèneront nécessairement au Paradis et Il fait faire aux êtres qu'Il destine au châtiment du Feu, les actes qui les mèneront nécessairement à ce châtiment.
6. D'après l'avis de certains commentateurs cités par Tabarî, le démonstratif "dhâlika" qui signifie habituellement "cela" a ici le sens de "ceci" (hâdha) tout ceci, c'est-à-dire, tous ces châtiments dont la mention vient d'être faite (voir com. (**2**,2)1.).
7. Le "Livre" peut désigner ici la Thora, l'Évangile ou le Coran suivant les différentes possibilités de compréhension.
8. Procédé rhétorique du "taqdîr" [litt. : laisser la possibilité de déterminer] qui s'apparente à l'ellipse et qui est extrêmement fréquent en arabe classique surtout en poésie ; ce procédé est mis en œuvre dans le Coran jusqu'à un degré inégalé ailleurs au point que le texte visible n'est compréhensible que si on connaît pour chaque "ellipse" les différents "taqdîr" c'est-à-dire les différentes possibilités de déterminer les éléments sous-entendus par les termes mentionnés explicitement.
9. La "vérité" (ẖaqq) relève essentiellement du domaine de l'Unité et non de celui de la dualité. A propos d'une même chose deux affirmations contraires qui s'excluent ne peuvent être

également vraies sous le même rapport : l'une est nécessairement fausse et l'autre est éventuellement vraie (Remarque : ne pas confondre les deux sens du terme "ikhtilâf" : d'une part, contradiction et d'autre part, divergence ou disparité ou encore pluralité).

⁂

لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ
وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ
وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ
ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ
وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ
بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ
وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ
ٱلْمُتَّقُونَ ١٧٧

« La piété ne consiste pas à tourner vos faces du côté de l'Orient ou de l'Occident mais la piété [véritable] est celle de celui **(2,177)**
qui croit en Allâh et au Jour dernier, aux Anges, au Livre et aux Prophètes,
qui donne de son bien, malgré l'amour qu'il en a, aux proches, aux orphelins, aux pauvres, aux fils de la route, aux mendiants, et en faveur [de l'affranchissement] des esclaves,
qui accomplit la Prière et donne l'Aumône légale ;
[la piété véritable est aussi celle de]
ceux qui s'acquittent de leur engagement lorsqu'ils en ont contractés,
ceux qui sont patients dans l'adversité, le malheur et au moment du danger ;

voilà ceux qui sont sincères et ce sont ceux-là qui craignent ».

“laysa _l_birra an tuwallû wujûha_kum qibala _l_machriqi wa _l_maghribi wa lâkinna _l_birra man âmana bi_llâhi wa _l_yawmi _l_âkhiri wa _l_mâlaikati wa _l_kitâbi wa _n_nabiyyîna/wa âta _l_mâla ʿalâ ẖubbi_hi dhawî _l_qurbâ wa _l_yatâmâ wa _l_masâkîna wa_bna _s_sabîli wa _s_sâ'ilîna wa fî _r_riqâbi/wa aqâma _ç_çalâta wa âta _z_zakâta/wa _l_mûfûna bi_ʿahdi_him idhâ ʿâhadû/ wa ç_çâbirîna fi_l_ba'sâ'i wa _ḏ_ḏarrâ'i wa_ẖîna _l_ba'si/ ûlâ'ika _l_ladhîna çadaqû wa ûlâ'ika humu _l_muttaqûna”.

(**2**,177)1. “*laysa _l_birra an tuwallû wujûha_kum qibala _l_machriqi wa _l_maghribi wa lâkinna _l_birra man âmana bi_Llâhi wa _l_yawmi _l_âkhiri wa _l_malâ'ikati wa _l_kitâbi wa _n_nabbiyîna*” = « *La piété ne consiste pas à tourner vos faces du coté de l'Orient ou de l'Occident mais la piété* [*véritable*] *est celle de celui qui croit en Allâh et au Jour dernier, aux Anges, au Livre et aux Prophètes* ».

Les commentateurs ont des avis différents sur ce passage.

1.1. ● D'après les uns, il signifie que la piété (birr) ne consiste pas seulement à faire la Prière mais qu'elle implique aussi toutes les qualités énoncées dans la suite du verset. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « Ce passage concerne la Prière et signifie : la piété ne consiste pas seulement à prier sans mettre en pratique [les autres obligations]. En effet, depuis le départ de la Mekke pour Médine, des obligations (farâ'iḏ) et des limites normatives (ẖudûd) ont été révélées et Allâh a ordonné de les mettre en œuvre ».

... Mujâhid a commenté ainsi ce passage : « ... mais la piété c'est ce qui est fermement établi dans le cœur comme obéissance à Allâh ».

1.2. ● D'après d'autres, cela concerne les Juifs et les Chrétiens, du fait de leur différence d'orientation : les premiers se tournent vers l'Occident et les seconds vers l'Orient. Dans ce verset, Dieu leur fait savoir que la piété est autre chose que ce qu'ils font [en matière d'orientation] et qu'elle est aussi tout ce qui sera énoncé dans la suite du verset. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Qatâda a dit à propos de ce passage : « On nous a rapporté que quelqu'un interrogea le Prophète — ... — au sujet de la piété et qu'Allâh fit descendre ensuite ce verset. Le Prophète — ... — rappela alors cet homme et le lui récita.

Avant que les obligations ne fussent révélées, on pouvait espérer et désirer le meilleur pour celui qui avait témoigné qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu et que Muẖammad est Son serviteur et Son Envoyé, et qui mourrait dans cet état.

Allâh fit donc descendre ce verset : “La piété ne consiste pas à tourner vos faces du côté de l'Orient et de l'Occident" car les Juifs s'orientaient vers l'Occident et les Chrétiens vers l'Orient "mais la piété [véritable] est [celle de] celui qui croit en Allâh et au Jour dernier..." »[1].

... Rabîʿ ibn Anas rapporte également que ce verset a été descendu à propos des Juifs qui priaient vers l'Occident et des Chrétiens qui priaient vers l'Orient[2].

[Tabarî ajoute] De ces deux avis, le plus exact est celui de Qatâda et de Rabîʿ car [envisagé ainsi] ce verset fait suite aux versets précédents qui concernaient les Gens du Livre.

1.3. Précision à propos du passage "*wa lâkinna _l_birra man âmana bi_Llâh*" = *(litt.) «mais la piété est celui (man) qui croit en Allâh ».*

Quelqu'un nous demandera peut-être comment peut-on dire que la piété (birr) qui est un acte, est une personne (ici le pronom "man"). Nous lui répondrons que le sens du verset n'est pas celui qu'il imagine ; ce sens est le suivant : la [vraie] piété est **la piété de celui qui** croit en Allâh... Comme cela se produit fort souvent en arabe la mention de l'acte est remplacée par la mention de celui qui l'accomplit, l'une suffisant à faire allusion à l'autre[3]. On dira par exemple que la générosité c'est H̲âtim et que le courage c'est Antar pour dire que la générosité véritable est comme la générosité de H̲âtim et que le courage véritable est comme celui de Antar[4].

Il est également permis de considérer qu'à cet endroit le [deuxième] terme "birr" [du verset] désigne en fait "al_bârr" (l'homme pieux) et le sens serait le suivant : La piété (birr) ne consiste pas à ... mais l'homme pieux ("birr" au lieu de "bârr") est celui qui croit...[5].

(2,177)2. *« qui donne de son bien — malgré l'amour qu'il en a — aux proches, aux orphelins, aux pauvres, aux fils de la route, aux mendiants et en faveur des esclaves ».*

"*ʿalâ h̲ubbi_hi*" = *« malgré l'amour qu'il en a »* c'est-à-dire qui donne de son bien alors même qu'il aime son bien et en est avare.

... Ibn Masʿûd commente ainsi ce passage : « qui donne de son bien alors qu'il est en bonne santé, parcimonieux, souhaite vivre et craint la pauvreté ».

... Fât̲ima bint Qays rapporte avoir entendu le Prophète dire : « Il y a dans les biens un droit [pour les proches et les pauvres] autre que celui de l'aumône légale (zakât) ».

... Suddiyy a dit : « Il y a dans les biens un droit [destiné à ceux qui sont mentionnés dans ce verset] ; celui qui les possède doit s'acquitter en sus de ce qu'il acquitte déjà pour la "zakât" »[6].

"*dhawî _l_qurbâ*" = *« aux proches ».*

... Fâtima bint Qays rapporte que l'on demanda au Prophète — ... — quelle était la meilleure aumône (çadaqa) et qu'il répondit : « c'est l'effort que fait celui qui possède peu à l'égard de son parent affamé » (...)

"*ibn as_sabîl*" = *« fils de la route »* est celui qui passe à pied.

● D'après les uns, il s'agit de l'hôte (d̲ayf) et ils se réfèrent au hadîth suivant :

... Qatâda a dit : « Le fils de la route est l'hôte ; on nous a rapporté que le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit : “Celui qui croit en Allâh et au Jour dernier doit dire du bien ou se taire”.

Il disait encore, dit Qatâda : “ Le droit de l'hospitalité est de trois nuits ; tout ce qui est accordé en plus est aumône (çadaqa)” ».

● D'après d'autres « le fils de la route » est le voyageur (musâfir) appelé ainsi du fait qu'il est “attaché” à la route tant qu'il est en voyage.

“*wa fî_r_riqâb*” = *« et en faveur des esclaves ».* Le sens est le suivant : et qui donne l'argent nécessaire en faveur de l'affranchissement des esclaves (fakku_r_riqâb). Ce point concerne les “affranchisseurs” (mukâtibûn)[7] qui s'empressent de libérer leurs esclaves de la servitude en leur donnant les lettres d'affranchissement (kitâbât) qui leur permettront de se séparer de leur maître.

(2,177)3. *« qui accomplit la Prière et donne l'Aumone légale »* c'est-à-dire qui continue d'accomplir régulièrement la Prière en respectant toutes ses normes et qui donne l'Aumône légale (zakât) que Dieu lui a imposé de donner. Quelqu'un demandera peut-être s'il y a obligation à donner sur ses biens quelque chose d'autre que la “zakât” [proprement dite].

● Certains disent que oui et ils se réfèrent justement à ce verset où il est dit d'abord que la piété consiste à donner « aux proches, aux orphelins, aux pauvres... » et où il est dit ensuite qu'elle consiste à donner l'Aumône légale. Or disent-ils, l'aumône mentionnée en premier lieu n'est pas la “zakât” sans quoi il y aurait là une répétition. Les propos auxquels se réfèrent les commentateurs cités (voir ci-dessus en **(2,177)**2.) montrent l'exactitude de ce que nous disions alors.

● D'autres disent que non : pour eux, le terme “zakât”, à cet endroit, ne fait que reprendre ce qui a été énoncé en détail auparavant.

(2,177)4. *« ceux qui s'acquittent de leur engagement (ʿahd) lorsqu'ils en ont contractés ».*

La notion de “ʿahd” a déjà été expliquée pour qu'il ne soit pas utile d'y revenir[8].

... Rabîʿ ibn Anas a dit à propos de ce passage : « Celui à qui l'engagement d'Allâh a été accordé et qui le rompt, Allâh se vengera de lui, et celui à qui la protection du Prophète — ... — a été accordée et qui la trompe, le Prophète l'invectivera au Jour de la Résurrection ».

(2,177)5. “*wa _ç_çâbirîna fî _l_ba'sâ'i wa _ḏ_ḏarrâ'i wa ẖîna _l_ba's*” = *« ceux qui sont patients (çâbirîn) dans l'adversité, le malheur et au moment du danger ».*

Suivant ce qui a déjà été dit[9] les “patients” sont ici ceux qui, lors de ces difficultés, empêchent leur âme de se laisser aller à ce que Dieu désapprouve et qui la maintiennent dans la conformité à l'obéissance que Dieu leur impose.

“*fi _l_ba'sâ'i wa _ḏ_ḏarrâ'*” :

... D'après Ibn Masʿûd, Ibn Jurayj, Ḏaẖẖâk et d'autres “al_ba'sâ'i” (l'adversité) signifie la pauvreté et “aḏ_ḏarrâ'” (le malheur) signifie la faiblesse physique ou la maladie (...).

“*wa h̲îna _l_ba's*” = « *et au moment du danger* » c'est-à-dire, selon tous les commentateurs : dans la guerre, au moment le plus intense du combat.

(**2**,177)6. « *voilà ceux qui sont sincères* ».

C'est-à-dire : ceux qui agissent comme il vient d'être dit, ceux-là sont sincères à l'égard de Dieu dans leur foi et réalisent leurs paroles par leurs actes et ce n'est pas le cas de celui qui se tourne vers l'Orient ou l'Occident mais qui s'oppose à Dieu en ne respectant pas Son ordre, en rompant le Pacte (ʿahd) ou l'Engagement (mîthâq) qu'il a pris avec Lui[10], en cachant aux gens ce que Dieu lui a au contraire ordonné de leur faire connaitre[11].

« *et ce sont ceux-là qui craignent* » c'est-à-dire : ce sont eux qui craignent le châtiment de Dieu, évitent de Lui désobéir et prennent garde à Sa menace : c'est pourquoi ils ne transgressent pas Ses limites normatives et Le craignent en accomplissant les obligations qu'Il leur a imposées.

... H̲asan al-Baçrî a dit à propos de ce verset : « Voilà une parole de foi[12] et sa réalité en est sa mise en œuvre car une parole non accompagnée d'acte n'est rien ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,177)

1. Voir aussi com. (**2**,62)2., tome I, p. 190.
2. Voir aussi com. (**2**,145).
3. Procédé “synecdotique” ; voir com. (**2**,17), tome I, p. 98 ; voir aussi com. (**2**,170-171)2.
4. H̲âtimun at̲_T̲â'iyy et ʿAntar ibn ach_Chaddâd sont deux héros arabes célèbres, le premier réputé pour sa générosité et le second pour sa bravoure.
5. Ce double sens du terme “birr” qui signifie “la piété” mais qui peut désigner également “l'homme pieux”, fait allusion au fait que la piété “n'existe que lorsqu'elle est actualisée par un être qui “identifie” ses actes aux principes de la piété. Le “Lisân al Arab” définit “al_birr” comme la sincérité (çidq) et l'obéissance (t̲âʿa). Le terme latin “pietas” signifie : sentiment qui fait reconnaître et accomplir tous les devoirs envers Dieu, les parents et la patrie.
6. A propos de la “zakât” voir **2**,3 et **9**,60.
7. “mukâtibûn” : litt. : ceux qui donnent les lettres d'affranchissement (kitâb).
8. ʿahd : voir com. (**2**,27)1., tome I, p. 125 et com. (**2**,80), id., p. 209 ; voir aussi Cor. **48**,10 pour ce qui concerne l'engagement d'ordre spirituel.
9. “çabr” : voir com. (**2**,45-46)1., tome I, p. 171.
10. Pacte : allusion à différents versets, par exemple **2**,27 et **2**,124 ;
    Engagement : allusion à différents versets, par exemple, **2**,159 et **3**,187.
11. Allusion à Cor. **2**,89 (voir com. (**2**,89), tome I, p. 218) et **3**,187.
12. “parole de foi” c'est-à-dire reconnaître verbalement la vérité de Dieu, du Jour dernier, des Anges, du Livre et des Envoyés. L'acte de foi est la mise en œuvre de tout ce qu'implique la parole. La foi elle-même selon le sens donné au moment “imân” en (**2**,3.)1., est parole et acte.

⁂

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ

فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ
فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ
بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ
بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ
حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

« Ô vous qui croyez, le “qiçâç vous a été prescrit en cas de meurtre : l’homme libre “pour” l’homme libre, l’esclave “pour” l’esclave, la femme “pour” la femme. (**2**,178)

[Contre] celui à qui il a été fait grâce d’une telle chose par son frère, il y aura poursuite comme cela est recommandé [pour exiger le versement du prix du sang] et [de la part du “grâcié”] il y aura paiement de la meilleure façon. C’est là un allègement de la part de votre Seigneur et une miséricorde.

Quant à celui qui transgresse après cela [après avoir grâcié et pris la “diya”] il y aura pour lui un châtiment douloureux ».

“yâ’ayyu_hâ _l_lâdhîna âmanû kutiba ʿalay_kumu _l_qiçâçu fî _l_qatlâ _l_h̲urru bi _l_h̲urri wa _l_ʿabdu bi _l_ʿabdi wa _l_unthâ bi _l_unthâ/fa_man ʿufiya la_hu min akhî_hi chay’un fa_ttibâʿun bi _l_maʿrûfi wa adâ’un ilayhi bi_ih̲sânin/dhâlika takhfîfun min _rabbi_kum wa rah̲matun fa_mani _ʿtadâ baʿda dhâlika fa_la_hu ʿadhâbun alîmun”.

« Il y a pour vous une vie dans le “qiçâç”, ô gens doués d’intelligence [tout ceci est énoncé] afin que vous craigniez ». (**2**,179)

“wa la_kum fî _l_qiçâçi h̲ayâtun yâ_ûlî _l_albâbi laʿalla_kum tattaqûna.

L’importance des questions traitées ici nous oblige à donner une traduction presque complète du début du commentaire. Seules quelques redites et quelques propos faisant double emploi ont été supprimés.

Les deux difficultés principales du commentaire de ce passage portent, d’une part, sur le sens précis à donner au terme “qiçâç” et, d’autre part, sur les différentes possibilités de compréhension du passage

« l'homme libre "pour" l'homme libre, l'esclave "pour" l'esclave... ». S'appuyant sur les données traditionnelles, Tabarî établira un "taqdîr" de ce passage, c'est-à-dire une détermination de ses éléments sous-entendus, qui fera apparaître des aspects inattendus tout à fait légitimes du point de vue linguistique arabe, mais fort éloignés de ce qu'une simple lecture de la traduction laisse soupçonner. Quant au terme "qiçâç", il ne signifie pas fondamentalement "talion", ou "loi du talion" dans le sens biblique de ce terme[1], mais il recouvre en réalité une notion beaucoup plus complexe exprimée par le verbe "qâçça" (dont "qiçâç" n'est qu'un des noms verbaux signifiant : établir une concordance, une compensation ou une équivalence avec quelque chose). Le talion, dans le sens strict, ne sera qu'un aspect du "qiçâç" et, dans certains propos, il sera désigné par le terme "qawad" qui exprime à la fois une idée de réciprocité et de lien indéfectible entre le meurtrier et la victime ou son ayant-droit (waliyy).

Pour faciliter les choses au lecteur nous dirons que cette loi de "concordance — compensation — équivalence" peut porter soit sur les personnes physiques, en cas d'application du talion au sens strict, soit sur le prix du sang dans les différents cas qui vont être envisagés. Chacun de ces cas fera apparaître un aspect plus spécifique de la notion de "qiçâç" que nous serons amenés à traduire en conséquence par concordance, compensation, équivalence et même parfois par talion, "qiçâç", dans certains contextes, étant synonyme de "qawad". Pour plus de clarté et éviter de privilégier une signification sans raison impérative, nous utiliserons le plus souvent le terme transcrit.

Nous désignerons ces deux interprétations fondamentales par "qiçâç a" (avec modalités a1 et a2) et "qiçâç b". Les choses se présenteront donc de la façon suivante, encore que le commentaire de Tabarî est loin d'être aussi systématique que ce schéma :

● — "qiçâç a" : loi de concordance — compensation — équivalence dans l'application de la peine du talion sur les personnes physiques :

"qiçâç a1" : loi d'application du talion consistant à respecter la concordance entre le meurtrier et celui sur qui la peine du talion (qawad) sera appliquée.

L'importance de ce premier aspect explique que le "qiçâç" a parfois été confondu avec le talion lui-même ; en réalité, il s'agit plutôt d'une loi "d'eutalion" dans la mesure où un tel néologisme est permis, car pouvant être remplacé par le paiement du prix du sang, il ne comporte pas le caractère implacable du talion biblique (qawad) et se présente comme une sorte d'adoucissement de celui-ci tout en étant également une amélioration et un adoucissement par rapport à la vengeance aveugle (tha'r) qui avait cours dans les mœurs de l'Arabie préislamique. Dans ce cas, le "qiçâç" consiste à respecter cet "eutalion", d'une part, en tenant compte de l'excellence qu'il y a à remplacer cette peine par la grâce et le paiement du prix du sang et, d'autre part, au cas où on décide de l'appliquer que ce soit au seul coupable et à personne d'autre.

"qiçâç a2" : compensation dans le sens d'allègement compensatoire collectif des peines à équivalence de personnes victimes dans deux camps adverses.

● — "qiçâç b" : compensation dans le sens d'allègement compensatoire des paiements du prix du sang pour les victimes (hommes, femmes et esclaves) dans un camp à concurrence d'autant de paiements des prix du sang pour les victimes équivalentes dans l'autre camp. Dans ce cas, le passage "kutiba ʿalay_kum al_qiçâça fî_l_qatlâ", traduit d'abord par « le "qiçâç" vous a été prescrit en cas de meurtre » devra se traduire par (litt.) : « Le qiçâç vous a été prescrit dans les victimes » c'est-à-dire il vous a été prescrit d'appliquer le "qiçâç" entre les victimes.

Après avoir commenté le début du verset en fonction de ces deux possibilités de compréhension (par. 1.0 à 1.3), Tabarî reprendra toute l'explication de ce passage d'un point quelque peu différent (par. 1.4.).

Une fois de plus, on constatera que la richesse des interprétations découle de la richesse initiale de la langue coranique elle-même. Il appartient au commentateur de la mettre en évidence et à l'interprète d'en tirer les conséquences.

(**2**,178-179)1. "*yâ'ayyu_ha _l_ladhîna âmanû kutiba ʿalay_kum _l_qiçâçu fî _l_qatlâ...*" = « *Ô vous qui croyez, le "qiçâç" vous a été prescrit en cas de meurtre...* ».

"*kutiba ʿalay_kum al_qiçâç*" = « *Le "qiçâç" vous a été prescrit* » signifie : le "qiçâç" vous a été imposé (furida).

1.0. [Mise au point préliminaire]. Si quelqu'un nous demande si cela signifie que l'ayant-droit (waliyy) d'une victime est obligé d'appliquer le "qiçâç" (pris ici dans le sens de talion) sur le meurtrier, nous répondrons que non mais qu'il lui est permis de l'appliquer comme il lui est permis de faire grâce (ʿafwu) et de prendre le prix du sang (diya). Le sens de ce passage est le suivant : o vous qui croyez, il vous a été prescrit d'appliquer le "qiçâç" : [pour] l'homme libre [meurtrier] c'est sur cet homme libre [qu'il s'appliquera] ; [pour] l'esclave [meurtrier] c'est sur cet esclave [qu'il s'appliquera] ; [pour] la femme [meurtrière] c'est sur cette femme [qu'il s'appliquera].

Ceci signifie qu'en cas de meurtre, si le meurtrier est un homme libre c'est par cet homme libre [que s'obtiendra la compensation], si le meurtrier est un esclave c'est par cet esclave, si c'est une femme c'est par cette femme.

Si on nous demande alors pourquoi il est dit ici que le "qiçâç" vous a été prescrit, nous répondrons ceci : le sens de ce passage est différent de ce que tu étais près d'admettre et ce sens est seulement le suivant :

1.1. [Différents points de vue en présence.]

1.1.1. [Cas du "qiçâç a"] Lorsqu'un homme libre tue un homme libre, le versement du sang du meurtrier est une compensation (kifʾun) valable du versement du sang de la victime sans qu'il y ait lieu de verser le sang de qui que ce soit d'autre que le sien et par conséquent n'étendez pas (lâ tajâwazû) la représaille en tuant quelqu'un d'autre que lui et qui n'aurait aucunement tuer la victime car il est illicite (harâm) pour vous, dans le cas d'un meurtre, que vous tuiez un autre que le meurtrier.

La seule chose que Dieu a imposée dans le "qiçâç" est donc de **ne pas aller au-delà** de la mise à mort du coupable en étendant la peine à un autre que lui et ce n'est donc pas le "qiçâç" lui-même (toujours dans le sens de peine compensatoire) qui est imposé comme l'est par exemple la Prière ou le Jeûne qui sont des obligations qu'il ne nous est pas possible de laisser ; si ce "qiçâç" était une obligation, il ne serait pas permis de le laisser [pour un autre mode de compensation] et la suite du verset n'aurait pas de sens compréhensible : « celui à qui il a été fait grâce d'une [telle] chose par son frère » car une fois que le talion est appliqué il n'est plus possible de pardonner.

A présent, quelqu'un nous dira peut-être ceci : dans ce passage, Dieu dit : « le qiçâç vous a été prescrit en cas de meurtre ; l'homme libre pour l'homme libre, l'esclave pour l'esclave, la femme pour la femme » ; mais alors, que faire, si nous ne devons appliquer le "qiçâç" qu'à un homme libre lorsque la victime est un homme libre, ou à un esclave lorsque la victime est esclave ou encore à une femme lorsqu'il s'agit d'une femme [alors que le meurtrier n'est pas, respectivement, homme libre, esclave ou femme] ? Nous répondrons ceci : bien au contraire, il est permis d'appliquer le "qiçâç", pour un homme libre sur un esclave [ou inversement] d'abord compte tenu de ce que Dieu dit à propos de celui qui est l'ayant-droit (waliyy) d'une victime « et dans le cas où quelqu'un a été tué injustement, Nous accordons un pouvoir à son ayant-droit » (Cor. **17**,33) ensuite, compte tenu de ce que l'Envoyé — ... — a dit et qui a été transmis de façon parfaitement connue : « Le sang d'un musulman est équivalent à celui d'un autre »[1bis].

1.1.2. [Cas du "qiçâç b"] On dit encore que dans ce verset le terme "qiçâç" désigne l'équivalence entre le prix du sang de certaines victimes avec celui d'autres. Ceux qui sont de cet avis considèrent que ce verset a été descendu à propos de deux clans qui se sont combattus au temps de l'Envoyé de Dieu — ... — ; ce conflit occasionna des victimes dans chacun des camps et le Prophète ordonna de rétablir la concorde entre eux en supprimant les paiements du prix du sang des femmes tuées dans l'un des camps à concurrence (qiçâçun) d'autant de paiements pour les femmes tuées dans l'autre et en supprimant les paiements du prix du sang des hommes tués chez les uns à concurrence (qiçâçun) d'autant de paiements pour les hommes tués chez les autres.

1.2. [Différents commentaires de ce passage et propos afférents. Circonstances de la révélation de ce verset.]

Si on nous dit alors : mais dans ce cas, quelle est l'interprétation de ce verset ? Nous répondrons que les commentateurs ont des avis différents sur ce point.

1.2.1. [Cas du "qiçâç a" sur les personnes physiques]. Selon les uns, ce verset a été descendu à propos de gens qui ne se contentaient pas du versement du sang du meurtrier lorsque l'un de leurs hommes libres avait été tué par un esclave d'un autre clan et ce, parce que le meurtrier n'était qu'un esclave : ils exigeaient dans ce cas que le maître de l'esclave soit également tué. De même, lorsque l'un de leurs hommes avait été tué par une femme d'un autre clan, ils ne se contentaient pas du sang de la meurtrière de leur compagnon et ils n'étaient satisfaits qu'à partir du moment où un homme du clan ou de la famille de celle-ci était tué. Dieu révéla donc ce verset pour leur faire savoir que ce qui était imposé dans le "qiçâç" c'est de l'appliquer de la façon suivante : **lorsqu'il s'agit d'un homme [meurtrier], au meurtrier** (an yaqtulû _r_rajula _l_qâtil) et à aucun autre, **lorsqu'il s'agit d'une femme [meurtrière], à la meurtrière** (bi _l_unthâ al unthâ _l_qâtila) et personne d'autre et lorsqu'il s'agit d'un esclave [meurtrier], à celui-ci et à personne d'autre (wa bi_l_ʿabdi _l_ʿabdi _l_qâtil). Dieu leur interdit donc d'étendre le "qiçâç" à un autre que le meurtrier. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

[Cas d'application du "qiçâç a1"]

... A propos du passage « l'homme libre "pour" l'homme libre, l'esclave "pour" l'esclave et la femme "pour" la femme », Chaʿbî a dit : « Ceci a été descendu à propos de deux tribus arabes qui se combattaient de façon insensée et disaient : pour compenser [la mort de] tel de nos esclaves nous tuerons untel fils d'untel et pour compenser la mort de telle de nos femmes nous tuerons untel fils d'untel. C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset où Il leur fait savoir que le "qiçâç" leur est imposé : si le meurtrier est un homme libre, [c'est] par l'homme libre [coupable que s'obstient la compensation], si c'est un esclave c'est par l'esclave et si c'est une femme c'est par la femme ».

[Cas d'application du "qiçâç a2" pouvant être suivi du "qiçâç a1"].

... Qatâda a dit à propos de ce passage : « Parmi les Arabes de la Jâhilliya, il y avait des gens arrogants et soumis au Chayt̲ân. Lorsque les membres d'un clan étaient nombreux et forts et que l'un de leurs esclaves était tué par l'esclave d'un autre clan, ils disaient qu'en compensation, ils ne tueraient qu'un homme libre pour se prévaloir de leur supériorité sur les autres, et si c'était une femme qui avait été tuée par une femme d'un autre clan ils disaient qu'en compensation ils ne tueraient qu'un homme. Allâh fit alors descendre ce verset pour leur faire savoir que l'esclave [qui a été tué chez les uns est compensé] par l'esclave [tué chez les autres] et que la femme [tuée chez les uns est compensée] par la femme [tuée chez les autres]. Par la suite, Il fit descendre le verset suivant de la sourate de "La Table" : "Personne par personne, œil pour œil, nez pour nez, dent pour dent et les blessures en équivalence (qiçâç)" ».

... Dâwud rapporte que Amir a dit à propos de ce passage : « ... Ceci a été descendu à l'occasion d'un combat insensé [entre deux tribus pour leur faire savoir que] lorsqu'un esclave avait été tué parmi les uns et qu'un esclave l'avait été parmi les autres, ils devaient se compenser mutuellement (takâfaʼâ), de même si une femme avait été tuée de chaque côté ou un homme libre »[2].

A propos de l'équivalence du sang des meurtriers et des victimes, voir ci-dessus 1.1.1., troisième alinéa.

... Mujâhid a dit : « Dans les termes "libre pour libre" (al_h̲urr bi _l_h̲urri) entre aussi le cas de l'homme pour la femme et la femme pour l'homme ».

... At̲â a dit qu'il n'y a pas de prépondérance (fad̲l) entre eux[3].

1.2.2. [Cas du "qiçâç b" sur le prix du sang (diya)].

Selon d'autres, ce verset a été descendu à propos de deux clans qui étaient en lutte au temps du Prophète : dans chacun des camps, des hommes et des femmes furent tués. Le Prophète — ... — ordonna alors de rétablir la concorde entre eux en décrétant que le "prix du sang" (diya) des femmes tuées dans l'un des camps sera compensé par le "prix du sang" des femmes tuées dans l'autre camp et il en sera de même pour les hommes et les esclaves : le "prix du sang" des hommes et des esclaves tués chez les uns étant compensé à équivalence par celui des hommes et des esclaves tués chez les autres[4]. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Suddiyy a dit à propos du début de ce verset : « Les Arabes appartenant à deux traditions différentes s'étaient combattus : les uns étaient musulmans, les autres étaient liés par un engagement sur une affaire survenue [antérieurement] entre les Arabes [et les mettait en état d'hostilité à l'égard de ce groupe de musulmans]. Or des hommes libres, des esclaves et des femmes avaient été tués [dans chaque camp]. Le Prophète chercha à rétablir la concorde entre eux en exigeant que l'homme libre [ayant participé au combat] acquitte le prix du sang pour l'homme libre [tué], l'esclave pour l'esclave, la femme pour la femme, en sorte qu'il établit la compensation (qâçça, d'où : qiçâç) des uns par les autres ».

1.2.3. [Interprétation spéciale du "qiçâç" par confrontation des "diyât" après application du talion (qawad) et remboursement du surplus : cas du "qiçâç a-b"].

D'après d'autres, en cas de meurtre volontaire, Dieu ordonne de confronter (muqâçça)[5] la "diya" de l'homme libre avec celle de l'esclave et la "diya" de la femme avec celle de l'homme [quand le meurtrier et sa victime sont de condition ou de sexe différent] ; une fois que la victime a été vengée et le meurtrier tué, on rétablira alors l'équivalence en rendant aux ayants droit du mort dont la "diya" est la plus élevée (coupable ou victime) la différence par rapport à la "diya" de l'autre. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... A propos de ce passage, Rabîʿ rapporte les paroles suivantes de Alî ibn Abî Ṯâlib : « Quel que soit l'homme libre qui tue un esclave, on peut venger la victime sur lui car celui-ci lui est lié [par la vengeance qui peut être tirée de lui] (fa huwa **qawad** bi_hi). Si les ayants droit de l'esclave veulent tuer l'homme libre [coupable], ils peuvent le faire ; ils compareront ensuite avec les ayants droit (qâçça_hum) de celui-ci, le prix du sang de l'esclave avec celui de l'homme libre [tué pour le venger] et les ayants droit de celui-ci recevront le reste de sa "diya" [après en avoir déduit celle de l'esclave].

De même, si un esclave tue un homme libre, il lui est lié par la vengeance qui peut être tirée de lui. Si les ayants droit de l'homme libre le veulent, ils peuvent tuer l'esclave, comparer ensuite avec les ayants droit de l'esclave la "diya" de l'un et de l'autre et prendre l'excédent de la "diya" de l'homme libre ; s'ils le veulent, ils peuvent prendre toute la "diya" et laisser la vie sauve à l'esclave.

Tout homme libre qui tue une femme lui est lié par la vengeance qui peut être tirée de lui. Si les ayants droit de la femme le veulent, ils peuvent le tuer et acquitter la moitié de la "diya" de l'homme aux ayants droit de celui-ci. Si c'est une femme qui a tué un homme libre c'est elle qui est sujet à sa vengeance et si les ayants droit de l'homme le veulent, ils peuvent la tuer et prendre la moitié de la “diya” ou laisser la vie sauve à la femme [et prendre toute la “diya”] ».

... Alî a dit également à propos de l'homme qui tue sa femme : « Si les ayants droit de celle-ci le veulent, ils peuvent le tuer et donner aux ayants droit de l'homme la moitié de la “diya” ».

1.2.4. D'après d'autres enfin, ce verset a été descendu à un moment où on ne tuait pas une femme [coupable] du meurtre d'un homme mais pour un homme tué, on tuait un homme et pour une femme tuée, une femme. Il en fut ainsi jusqu'au moment où Dieu établit l'égalité des statuts de tous en révélant le verset : « Nous leur avons prescrit... âme pour âme... » (Cor. **5,45**). A partir de ce moment-là, quiconque parmi eux était meurtrier était lié à la vengeance de sa victime et un homme pouvait être mis à mort pour venger la femme qu'il a tuée et inversement une femme pour l'homme qu'elle a tué, de même l'esclave pour l'homme libre et l'homme libre pour l'esclave.

1.3. [Explications de Tabarî sur le caractère erroné de certaines des interprétations précédentes — Justification de son choix.]

Ce passage coranique faisant l'objet de divergences, il faudra pour le comprendre et pour savoir exactement ce qu'il signifie tenir compte de cet autre passage cité précédemment (Cor. **5,45**), étant entendu, compte tenu de ce qui vient d'être dit, que ce verset ne signifie en aucune façon qu'un homme libre ne pourrait être sujet à la vengeance pour la femme ou l'esclave qu'il aura tué ou encore qu'une femme ne pourrait être sujet à la vengeance pour l'homme libre qu'elle aura tué.

Par ailleurs, étant donné qu'il est établi par des données traditionnelles transmises de façon connue que l'âme [tout entière] de l'homme libre (nafs al_h̲urr) est liée, pour la vengeance compensatoire (qawad qiçâç) à l'âme de la femme libre [qui aura été tuée par lui] et qu'il y a de plus divergence dans la communauté à propos du remboursement du surplus de la “diya” dont il était question dans le propos de Alî (envisagé en 1.2.3.), il apparaît clairement ceci : ceux qui considèrent que le “qiçâç” consiste à confronter la “diya” de cette façon et à en rembourser le surplus font une erreur.

> Ceci du fait que la “diya” dans le cas du meurtre est un tout qui “compense” la personne tout entière sans qu'aucune partition ne soit possible. Une partition de la “diya” serait dans ce cas aussi insensé que de léser un membre d'un corps.

Or tous les gens sont d'accord pour considérer qu'il est interdit (h̲arâm) à un un homme de léser un de ses propres membres en échange [de quelque chose qu'il aurait fait] en causant par cette lésion la difformité de tout le corps, de même qu'il est interdit à un tiers de léser une partie de son corps pour lui rendre la pareille. Il est donc obligatoirement nécessaire de considérer que l'âme de l'homme libre est “qawad”[6] pour l'âme de la femme libre.

Puisque le passage “al_h̲urru bi _l_h̲urri wa _l_ʿabdu bi_l_ʿabdi wa _l_unthâ bi _Lunthâ" **ne signifie pas** qu'un homme, une femme ou un esclave ne peuvent être liés l'un à l'autre pour la vengeance donc, s'il en est ainsi, on en conclura que ce passage à l'une des deux significations suivantes : [sous le rapport de l'application juridique][7]

— soit [dans le cas d'un meurtrier et d'une victime] qu'on ne devra pas étendre l'application de la peine compensatoire (qiçâç) à un autre que le meurtrier (qâtil) ou le criminel (jânî), en sorte que [le cas échéant] un homme sera tué pour le meurtre d'une femme ou un homme libre pour le meurtre d'un esclave. (C'est le cas du "qiçâç a") ;

— soit [dans le cas d'un affrontement collectif avec des victimes de chaque côté] que le "prix du sang" des victimes (qatlâ)[8] soient l'objet d'un allègement réciproque (qiçâç) en tenant compte qu'il n'y a aucune obligation à établir le "qiçâç" par "muqâççа" c'est-à-dire par confrontation des droits, catégorie par catégorie : or ce qui est laissé à la libre appréciation n'est pas obligatoire alors que le "qiçâç" est obligatoire. (C'est le cas du "qiçâç b").

> Tabarî envisage successivement et séparément l'obligation du "qiçâç" dans les deux cas qu'il retient car ces cas correspondent à deux possibilités de compréhension différentes en rapport avec deux types différents de circonstances de révélation de ce verset, représentant deux cas d'espèces différents. La simultanéité de deux situations est un troisième cas qu'il appartient aux docteurs des Écoles de résoudre.
>
> Mais s'il n'envisage pas la simultanéité des situations, il laisse clairement entendre qu'il y a simultanéité de principes dans l'obligation : les deux possibilités de compréhension sont fondamentales et l'obligation qui découle de l'une n'exclut pas celle qui découle de l'autre.

1.4. *Explication des termes* "*kutiba*" et "*qiçâç*" — [Troisième possibilité de compréhension du début de ce verset.]

Le "qiçâç" [tel qu'il a été défini] est obligatoire puisqu'il est dit dans ce passage qu' « il vous est prescrit » (kutiba ʿalay_kum).

> 1.4.1. Le terme "kutiba" signifie littéralement : il a été écrit. Ce terme a été traduit ici en fonction du commentaire par : "il a été prescrit" ; traduction qui évoque la notion d'écriture tout en signifiant : il a été imposé (furiḏa ʿalay_kum).

Quelqu'un nous dira peut-être ceci : tu as dit que "kutiba ʿalay_kum al_qiçâç" signifie ici que "le qiçâç vous a été **imposé**" (furiḏa ʿalay_kum al_qiçâç) alors qu'on ne connaît qu'un seul sens au verbe "kataba" (d'où le passif "kutiba) et c'est celui de tracer des lignes ou un écrit (kitâb). Par conséquent, quelle est ta preuve pour affirmer que "kutiba" signifie ici "furiḏa".

Nous répondrons tout d'abord que ce sens est fréquemment attesté dans la poésie (...) et dans l'usage au point que les exemples sont innombrables.

[Tabarî ajoute] Toutefois, à mon avis, même si le verbe "kutiba" a aussi le sens de "furiḏa", il doit être mis en rapport avec la notion de "**kitâb**" (écrit) c'est-à-dire de l'**écrit** tracé et ce, parce que Dieu — que Son Invocation soit exaltée —

a déjà écrit (kataba) dans la "Table Gardée" (al_Lawh̲ al_mah̲fuz)[9] tout ce qu'Il a imposé à Ses serviteurs et tout ce qu'ils feront, selon les versets [où il est dit que cette Révélation est] « un Qur'ân glorieux dans une Table Gardée » et « un Noble Qur'ân dans un Livre (Kitâb) Caché »[10].

Compte tenu de ce sens, "kutiba" signifie aussi "il est écrit" (ou : il a été écrit) et le passage "kutiba ʿalay_kum al_qiçâç" prend le sens suivant : O vous qui croyez, le "qiçâç" a été écrit pour vous dans la Table Gardée, au sujet des victimes, vous faisant l'obligation de ne tuer personne d'autre par victime [à venger] que le meurtrier de cette victime.

1.4.2. "qiçâç" vient de "qâçça" : par exemple, j'ai confronté (qâçaçtu) avec quelqu'un le droit que j'ai sur lui avec le droit qu'il a sur moi pour en établir l'équivalence (qiçâçan). Tuer le meurtrier, pour le meurtre de sa victime est appelé "qiçâç" car on fait avec lui la même chose qu'il fit avec sa victime, même si l'acte du meurtrier est un acte d'hostilité et l'acte "de" la victime un droit (h̲aqq) : la victime est en droit de faire subir à son meurtrier ce que le meurtrier lui a fait subir.

> Pour comprendre la suite du commentaire et la logique de la terminologie coranique : le terme "waliyy" (que nous traduisons ici très improprement par "ayant-droit") signifie en fait "remplaçant, substitut" et s'applique aussi bien à l'"ayant-droit" qu'à celui dont l'ayant-droit est le substitut c'est-à-dire la victime (voir aussi com. (**2**,107)3. et com. **17**,33). La victime est le "waliyy" de celui qui exigera à sa place la peine compensatoire comme si c'était celui-ci qui avait été tué **de même que** celui-ci est le "waliyy" (ayant-droit) de la victime puisqu'il se substitue à elle pour exiger la peine.

L'acte du "waliyy" (substitut) de la victime, lorsqu'il tue le meurtrier de son "waliyy" [la victime à laquelle il se substitue], est accompli par "**qiçâç**"[11] car c'est à cause de ce meurtre qu'on est en droit de tuer le meurtrier ; c'est comme si la victime elle-même [par l'intermédiaire de son "ayant droit"] se chargeait de tuer son propre meurtrier et exigeait de lui la peine compensatoire (iqtaçça **min**-hu).

Le sens est donc [aussi] le suivant : le "qiçâç" vous a été prescrit pour les victimes : que ce soit un homme libre **qui applique la peine compensatoire pour (bi)** un homme libre (yaqtaççu _l_h̲urru bi_l_h̲urri), l'esclave **pour** l'esclave, la femme **pour** la femme. Le verbe "yaqtaççû" n'est pas mentionné du fait que le début du verset est suffisamment explicite : il vous a été prescrit **d'appliquer la peine compensatoire** pour les victimes : libre pour libre, esclave pour esclave, femme pour femme[12].

(**2**,178-179)2. "*fa_man ʿufiya la_hu min akhî_hi chay'un fa_ttibâʿun bi _l_maʿrûfi wa adâ'un ilay_hi bi_l_ih̲sân*" = « *[Contre] celui à qui il a été fait grâce d'une [telle]' chose par son frère* ».

2.1. [Différentes interprétations de ce passage.]

2.1.1. D'après les uns, le sens est le suivant : [contre] celui qui a tué injustement et en faveur de qui, quelque chose est "laissé" ("turika") de l'obligation que son frère a sur lui en matière de "qiçâç"... contre celui-là, il y aura poursuite de la part de celui qui fait grâce (al_ʿâfî) avec l'obligation d'exiger le versement de la “diya” et celui qui bénéficie de cette grâce (al_maʿfûw ʿan_hu) devra s'en acquitter au mieux.

... Ibn Abbâs a commenté ainsi ce passage : « “fa_man ʿufiya la_hu min akhî_hi chay'un” : contre celui à qui une telle chose a été effacée par son frère : l'effacement (ʿafwu) consiste ici à accepter le versement de la “diya”.

“fa_ttibâʿun bi _l_maʿrûf” : il y aura poursuite comme cela est recommandé, c'est-à-dire que son “frère” lui demandera ce versement comme cela est recommandé (ou : de la manière reconnue convenable) ;

“wa adâ'un ilay_hi bi_ih̲sân” et paiement à lui de la meilleure façon ».

... Ibn Abbâs a dit également : « Ceci s'applique au meurtre volontaire (ʿamad) pour le cas où la famille de la victime agrée le versement du prix du sang. [Dieu fait savoir que dans ce cas] Il ordonne à celui qui est chargé d'exiger le paiement de poursuivre l'affaire comme il est recommandé (ou : de la manière reconnue convenable) et Il ordonne à celui à qui il est demandé de le payer de s'en acquitter de la meilleure façon ».

... Mujâhid a dit : « Celui qui accepte le versement du “prix du sang” fait grâce” (ʿafâ) de la peine compensatoire »[13].

2.1.2. D'après d'autres, les termes “fa_man ʿufiya la_hu” signifient : “celui à qui il reste quelque chose en excédent” (man baqiyat la_hu baqiya) et les termes “min akhî_hi chay'un” signifient : “quelque chose de son frère”, c'est-à-dire quelque chose à recevoir du prix du sang de son frère. Le sens du passage est alors le suivant : celui qui doit encore recevoir quelque chose de la “diya” de son frère, de la part de celui qui l'a tué ou blessé se doit de poursuivre le coupable pour exiger le versement du “reste” de la “diya” de la manière reconnue convenable et celui-ci s'en acquittera à lui de la meilleure façon.

Cette interprétation fera nécessairement suite à celle qui a été adoptée par ceux qui considèrent que ce verset a été révélé à propos de deux clans qui s'affrontaient au temps du Prophète (voir ci-dessus 1.1.2. et 1.2.2.) et que celui-ci chercha à réconcilier en décidant de procéder à un allègement réciproque des “diya” : [une fois le “qiçâç” fait, c'est-à-dire une fois que l'allègement réciproque était fait] il fit payer l'excédent de “diya” que les uns devaient aux autres en exigeant qu'il soit payé à qui de droit. Je pense [dit Tabarî] que ceux qui adoptent cette interprétation comprenaient ici la notion de “ʿafwu” dans le sens de “kathra” : surpassement, dépassement[14].

2.1.3. Tabarî mentionne ensuite l'interprétation à laquelle sont tenus ceux qui adoptent l'interprétation du “qiçâç” telle qu'elle a été donnée par Alî ibn Abî T̲âlib (voir ci-dessus 1.2.3.) : confrontation après mise à mort du meurtrier de la victime, des “diya” de l'un et de l'autre et [le cas échéant] remboursement du surplus. En résumé il dit ceci :

Ce passage concerne le cas où l'ayant droit de la victime délaisse le talion (qawad) qui l'obligeait à appliquer le “qiçâç” tel qu'il vient d'être rappelé pour l'autre possibilité, celle de faire payer au meurtrier la totalité de la “diya” de la victime. Dans ce cas, l'ayant-droit de la victime s'acquitte de son devoir envers elle non pas en appliquant le “qawad”

> sur le meurtrier mais en se contentant de lui demander le prix du sang ; c'est ce changement dans la façon dont il s'acquitte de son obligation, préférant le versement de la "diya" au "qawad", qui est le "ʿafwu" (grâce) dont bénéficie le coupable. L'ayant-droit est alors tenu d'exiger le versement de la "diya" de façon convenable (ou : comme cela est recommandé) et le meurtrier est tenu de la verser de la meilleure façon.
>
> Mis à part ce qui se rapporte plus spécialement à l'interprétation de Alî ibn Abî Ṯâlib, Tabarî considère pour le reste que c'est là l'avis le plus pertinent à propos de ce passage.

Tout ceci, ajoute Tabarî, concerne le cas du meurtre volontaire (ʿamdan)[15].

2.2. [Explications complémentaires des différentes parties de ce passage :]

"*fa_ttibâʿun bi _l_maʿrûf*" = *« Il y aura poursuite comme cela est recommandé »* (ou : de la manière reconnue convenable) : Il y aura poursuite du meurtrier suivant le devoir que Dieu a **imposé à** l'ayant droit de la victime à l'égard de ce meurtrier sans outrepasser ce droit et faire des choses qui ne sont pas "coutumières" dans cet ordre d'obligation.

... Qatâda a dit : « Il nous est parvenu de la part du Prophète que celui qui augmente la "diya" ou demande un chameau en sus en rajoutant quelque chose à ce qui est obligatoire, agit comme au temps de la Jâhiliyya ».

"*wa adâʾun ilay_hi bi_iẖsân*" : Pour le meurtrier, la façon parfaite de s'acquitter de la "diya" consiste à verser à l'ayant droit de la victime ce que Dieu lui impose sans léser l'ayant droit de quelque façon ou le contraindre à faire valoir son droit ou à réclamer son dû.

[Tabarî précise — Bref résumé] Le fait que le cas sujet soit utilisé ici dans "ittibâʿun bi _l_maʿrûf wa adâʾun ilay_hi" c'est-à-dire le fait que les termes désignant respectivement la "poursuite" et le "versement" soient au cas sujet [terminaison un) et non au cas direct (terminaison an) indique qu'il s'agit ici d'obligation générale et non pas d'encouragement ou de simple recommandation : poursuivre le meurtrier pour faire payer la "diya" et verser celle-ci sont des obligations impératives dont l'ayant droit et le meurtrier sont tenus, respectivement de s'acquitter, ce qui n'eût pas été le cas si ces termes avaient été au cas direct.

(2,178-179)3. *Commentaire du verset 178 (suite).*

"*dhâlika takhfîfun min Rabbi_kum wa raẖma*" = *« C'est là un allègement de la part de votre Seigneur et une miséricorde ».*

3.1. [Compte tenu de l'interprétation du "qiçâç a" en tant que peine compensatoire avec la possibilité de leur préférer la demande de versement de la "diya" — voir 1.1.1., 1.2.1. et 2.1.1.— :]

Dieu — que Son invocation soit exaltée — veut dire ceci : ô communauté, ce que Je viens de décréter et d'établir comme normes pour vous en matière de licence pour faire grâce du talion à un meurtrier, à charge pour vous de prendre en contrepartie la "diya" dont vous pourrez disposer comme vous disposez de vos autres biens, — "diya" que J'avais interdit aux communautés antérieures de verser ou de prendre —, tout ceci, donc, est de Ma part un allègement en votre faveur par rapport à la contrainte que Je faisais peser sur ceux qui vous précédèrent et c’est aussi, de Ma part, une miséricorde à votre égard.

... Ibn Abbâs a dit : « Les Fils d’Israël avaient l’obligation d’appliquer le talion (qiçâç) en cas de meurtre et il n’y avait pas entre eux de possibilité de verser le “prix du sang” ni en cas de personne tuée, ni en cas de blessure. Ceci est rappelé dans la Parole d’Allâh : “Dans celle-ci [dans la Thora] Nous leur avions prescrit : âme pour âme, œil pour œil...” (Cor. **5**,45).

Allâh a donc soulagé de cette obligation la communauté de Muh̲ammad — ... — car ils peuvent accepter la “diya” en cas de personne tuée ou en cas de blessure ; c’est le sens du passage : “C’est là un allègement de votre Seigneur et une miséricorde” ».

... Qatâda a dit à ce propos : « Par cela, Allâh fait miséricorde à cette communauté en leur permettant de se nourrir avec la “diya” car Il leur a rendu celle-ci licite, ce qu’Il ne fit pour personne avant eux : les gens de la Thora [c’est-à-dire les Juifs] n’avaient le choix qu’entre le talion (qawad) ou la grâce sans avoir entre cela la possibilité de demander une indemnité compensatrice et les gens de l’Évangile étaient dans l’obligation de faire grâce. Allâh a accordé à cette Communauté [le choix entre] le talion ou la grâce et, s’ils le veulent, la “diya” qu’Il leur a rendue licite, ce qui ne fut le cas pour aucune communauté traditionnelle avant eux ».

3.2. [Compte tenu de l’interprétation du “qiçâç b” en tant que compensation réciproque du “prix du sang” entre deux parties — voir 1.1.2., 1.2.2. et 2.1.2. —:]

Pour ceux qui adoptent l’interprétation du “qiçâç” donnée par Suddiyy, il convient d’interpréter ce passage de la manière suivante : ô croyants, ce que Je vous ai accordé comme “allègement compensatoire réciproque” (qiçâç) des “diya” à verser par les uns par les “diya” à verser par les autres, le fait d’avoir lever l’obligation d’appliquer aux survivants la peine compensatoire de la vengeance “liant” la victime à son meurtrier, le fait de laisser la possibilité de prendre la “diya” pour les victimes qui n’auraient pas été compensées par le “qiçâç” (l’allègement réciproque), tout cela est pour vous un allègement (takhfîf) des charges que Je faisais peser sur vous tant en matière de talion que de prix du sang.

(**2**,178-179)4. *Commentaire du verset 178 (fin).*

4.1. *“fa_man iʿtadâ baʿda dhâlika” = « quant à celui qui transgresse après cela »*, c’est-à-dire, celui qui après avoir pris la “diya”, outrepasse le droit que Dieu lui a accordé pour faire ce que Dieu ne lui a pas permis, à savoir tuer le meurtrier de son “waliyy” [la victime dont il représente les droits], celui qui agit ainsi subira un châtiment douloureux.

... Qatâda a dit : « “Celui qui transgresse après cela” c’est-à-dire celui qui tue tout de même le meurtrier après avoir pris la “diya”, celui-là “aura un châtiment douloureux” ».

... H̲asan al-Baçrî a dit : « Dans la Jâhiliyya, lorsqu’un homme tuait quelqu’un, il fuyait et cherchait refuge chez les siens. Ceux-ci arrangeaient l'affaire pour lui en versant, la "diya". Le fuyard ressortait alors de chez lui et il arrivait qu'il soit tué à son tour et que la "diya" soit jetée sur lui[16]. C'est là la transgression [qui est évoquée ici] ».

4.2. *"fa la_hu ʿadhâbun alîm" = « il y aura pour lui un châtiment douloureux ».*

Les avis sont partagés à propos de ce châtiment.

● D'après les uns, il s'agit de la mise à mort de celui qui tue malgré tout le meurtrier de son "waliyy" après lui avoir fait grâce du "qiçâç" [en tant que peine compensatoire] et avoir accepté de sa part le versement du prix du sang. C'est l'avis de Ḏaẖẖâk, de Saʿîd ibn Jubayr et de Akrama.

● D'après d'autres, il s'agit d'un châtiment que lui infligerait l'autorité (sulṯân) qui aurait à estimer la sanction appropriée dans ce cas, ce qui est l'avis d'Ibn Jurayj (...) qui se réfère au verset suivant : « O vous qui croyez ! Obéissez à Allâh et obéissez à l'Envoyé et à ceux qui parmi vous détiennent le commandement ; si vous êtes en différend à propos de quelque chose, ramenez l'affaire devant Allâh et l'Envoyé... » (Cor. **4**,59).

Quant à Ḫasan al-Baçrî, il considère que dans ce cas, on reprend la "diya" qui a été versée mais sans mettre le transgresseur à mort[17].

[Avis de Tabarî] L'interprétation la plus pertinente de ce passage est la suivante : celui qui prend la "diya" et tue en outre le meurtrier *aura un châtiment douloureux* dans la vie immédiate : la mise à mort, car Dieu a accordé à tout ayant droit d'une victime injustement tuée, un pouvoir (sulṯân) sur le meurtrier selon Sa Parole : « et dans le cas où quelqu'un a été tué injustement, Nous accordons un pouvoir à son ayant droit (waliyy)... » (Cor. **17**,33).

Or il est reconnu à l'unanimité par tous les savants que celui qui accepte le prix du sang pour son "waliyy" et tue en outre le meurtrier de celui-ci commet une injustice ; par conséquent, l'ayant droit du meurtrier tué injustement a, à son tour, "un pouvoir" sur celui qui a transgressé et peut, à volonté, soit lui appliquer la peine compensatoire (qiçâç), soit lui faire grâce de cette peine et lui demander le versement de la diya[18].

(**2**,178-179)5. *Commentaire du verset 179.*

"wa la_kum fî _l_qiçâçi ḫayâtun" = « Il y a pour vous une vie dans le "qiçâç" ».

C'est-à-dire : ô gens doués d'intelligence, ce que Je vous ai imposé comme obligation les uns à l'égard des autres en matière de "qiçâç" pour les âmes, les blessures et tout versement de sang, vous empêche de vous tuer mutuellement ou de vous mutiler les uns les autres et préserve donc vos vies ; il y a donc pour vous une vie (ḫayât) dans ce que Je décrète là comme loi pour [régir] vos rapports [dans ce domaine].

● Les commentateurs ont toutefois des avis différents sur le sens de ce passage. Certains disent sensiblement la même chose que ce que nous venons de dire en se référant aux propos suivants :

... Qatâda a dit : « “Il y a pour vous une vie dans le “qiçâç” : en effet, Allâh a fait de ce “qiçâç” à la fois [une source de] vie, un châtiment exemplaire et une exhortation pour les insensés et les ignorants : combien d'hommes s'apprêtent à commettre un crime et ne manqueraient pas d'y tomber s'il n'y avait la crainte du “qiçâç” ; ainsi, par le “qiçâç”, Allâh protège les uns contre les autres. D'ailleurs Allâh n'ordonne pas une chose qui ne soit un bienfait réparateur pour votre vie immédiate et votre vie dernière et Il n'interdit pas une chose qui ne soit pas un méfait corrupteur pour votre vie immédiate et votre religion (dîn) et Allâh est le Plus Savant au sujet de ce qui contribue au bien de Ses créatures ».

● D'autres disent que ce passage a le sens suivant : il y a dans le “qiçâç”, appliqué au meurtrier, la garantie qu'un autre que lui aura la vie sauve car dans ce décret divin, en cas de meurtre, le seul qui pourra être tué est le meurtrier lui-même alors qu'au temps de la Jâhiliyya en cas de meurtre d'une femme on tuait [systématiquement] un homme libre [même si ce n'était pas lui le coupable] ou en cas de meurtre d'un esclave on tuait [systématiquement] un homme libre.

... Suddiyy a dit : « “Il y a pour vous une vie dans le “qiçâç” c'est-à-dire : il y a la vie sauve [pour l'innocent] car nul ne pourra être tué pour le crime d'un meurtrier si ce n'est le meurtrier lui-même ».

“*yâ ûlî _l_albâb*” = *« Ô gens doués d'intelligence »* : “lubb” (d'où le pl. albâb) désigne ici l'intelligence (al_ʿaql)[19].

Dieu s'adresse ici plus spécialement à ceux qui sont doués d'intelligence car ce sont eux qui comprennent, de la part de Dieu, les ordres et les interdits[20] qu'Il leur révèle, et qui réfléchissent à Ses Signes et à Ses arguments.

“*laʿalla_kum tattaqûna*” = *« afin que vous craigniez »* c'est-à-dire afin que vous craigniez le “qiçâç” et que vous cessiez tout meurtre.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,178-179)

1. A propos de la “loi de talion”, dans l'Ancien Testament, voir : Exode **21**,23-25 ; Lev. **24**,17 à 20 ; Deut. **19**,21.

1bis. Litt. : les musulmans, leur sang s'équivalent (al_muslimûna tatakâfa'u dimâ'u_hum).

2. D'après cette possibilité de compréhension ceci signifie en quelque sorte que les victimes de chaque camp se compensaient mutuellement sans qu'il y ait encore lieu d'appliquer le talion dans ce cas. L'obligation du “qiçâç” est donc l'obligation de tenir compte de la compensation mutuelle (qiçâç) qui est déjà réalisée par les victimes de chaque camp sans qu'il y ait à faire d'autres victimes supplémentaires pour compenser chacune d'elles.

3. Selon l'aspect du “qiçâç a1” = concordance pénale : dans le cas où une femme tue un homme, le sang de la meurtrière est une compensation pour le sang de l'homme et inversement, aucune différence, sous ce rapport, entre eux.

Selon l'aspect du “qiçâç a2” = allègement compensatoire : une fois que l'équivalence compensatoire (qiçâç) a été établie entre les hommes tués, puis entre les femmes tuées et qu'il reste d'un côté des victimes hommes et de l'autre, des victimes femmes, on établit alors le “qiçâç” entre eux, en sorte que la peine compensatoire ou le prix du sang à payer soit réduit au minimum.

4. Il semble que c'est à cette interprétation du “qiçâç” qu'il faut rapporter les explications d'Ibn Kathîr pour qui l'obligation du “qiçâç” consiste à être équitable dans les “diya” en respectant leur équivalence. Ibn Kathîr mentionne en effet une circonstance qui n'est pas citée

par Tabarî à moins que le propos de Suddiyy qu'il va citer plus loin n'y fasse allusion : lorsque les deux clans Juifs médinois des Quraya̲z̲a et des Na̲d̲îr étaient en lutte (par suite de leurs engagements avec leurs alliés arabes respectifs, voir **2**,85), le Quray̲z̲î tué par un Na̲d̲îrî était racheté par cent "wisq" de dattes et son meurtrier laissé sauf, alors que le Na̲d̲îrî tué par un Quray̲z̲î était racheté par deux cents "wisq" de dattes si son meurtrier n'était pas tué. Ibn Kathîr ajoute : « Dieu ordonne ici aux musulmans d'être équitables dans le "qiçâç" et de ne pas suivre la voie de ceux qui ont modifié et dissimulé les décrets de Dieu à leur sujet ». L'ordre donné par Dieu aux Juifs, en cette matière est rappelé dans le verset : « Nous leur avons prescrit, dans celle-ci, [dans la Thora] : âme pour âme, œil pour œil... » (Cor. **5**,45). Voir plus loin com. **3**.1.

5. "muqâçça" et "qiçâç" sont deux noms verbaux de "qâçça" (voir la note initiale) : le cas du "qiçâç a-b" se présente ainsi : — si la victime est vengée et son meurtrier tué à son tour, le "qiçâç" consiste à confronter les "diya" de la victime et du meurtrier et éventuellement en cas de différence à rétablir l'équivalence (qiçâç) en faisant payer la différence à ceux qui doivent acquitter la "diya" la plus élevée ; — si le meurtrier est laissé en vie, le "qiçâç" est le paiement intégral de la "diya".

6. Nous avions traduit précédemment "qawad" par : lié pour la vengeance, ce qui correspondait au sens littéral de ce terme. Compte tenu du commentaire, nous pourrions le rendre à présent par : compensation nécessaire et suffisante, ce qui correspondrait de très près au "talion" dans le sens biblique du terme. Le "qiçâç" lui-même, sous ce rapport, est le "qawad" moins le caractère de nécessité impliqué par celui-ci puisqu'il comporte la possibilité de la compensation par la diya, ce qui accentue l'aspect "miséricordieux" que nous signalions et qui justifierait une tentative de traduction par le néologisme d'"eutalion".

7. Nous ajoutons cette précision entre crochets car ce passage comporte encore, sous un autre rapport plus doctrinal, qui sera vu plus loin en 1.4., une autre signification très différente, fondée également sur une troisième possibilité de compréhension qui paraîtra d'ailleurs évidente lorsque Tabarî l'aura expliquée.

8. Dans le verset où il est dit : "kutiba" ʹalay_kum al_qiçâçu fi _l_qatlâ" : ce qui signifie littéralement : le "qiçâç" vous a été prescrit dans les victimes (voir note initiale).

9. Le terme "law̲h̲", traduit par "Table", doit être compris dans le sens ancien et étymologique de "table" : "tabula" comme le mot "law̲h̲" désigne proprement la planche et en particulier la planchette sur laquelle on écrit (c'est ce sens qui se retrouve dans le terme "tableau", également "law̲h̲" en arabe). Toutefois, le terme "law̲h̲" comporte un sens encore plus fondamental : celui d'éclat, de brillance.

10. Voir Cor. **85**,22 et Cor. **56**,77 et 78.

11. La notion de substitution ou de procuration est ici capitale pour cette troisième possibilité de compréhension de ce passage. Cet aspect n'exclut aucunement les deux premiers qui correspondaient au "qiçâç a" et au "qiçâç b" ; il concerne en effet le statut de l'ayant-droit par rapport à la victime et au meurtrier alors que les deux premiers ne concernaient que le "rapport" entre ces deux derniers.

12. Le "waliyy" (ayant-droit) étant le substitut de son "waliyy" (celui dont il est l'ayant-droit), même si c'est un homme qui applique la peine pour une femme tuée, ou encore si c'est un homme libre qui applique la peine pour un esclave, ce verset affirme qu'en réalité c'est comme si la victime elle-même avait appliqué le châtiment. Cette identité théorique entre la victime et son ayant-droit, n'a d'ailleurs de réalité que sous le rapport de la qualité d'"ayant-droit", celui qui se trouve avoir cette qualité se substituant à celui dont il représente les droits, et cette identité est marquée par le terme unique de "waliyy" qui sert à désigner l'un et l'autre (voir 1.4.2.).

13. "idhâ qabila _d_diya fa_qad ʿafâ ʿan al_qiçâç" : litt. : s'il accepte la "diya" il "efface le "qiçâç". Cette précision de Mujâhid a son importance car elle montre que le "ʿafwu" (maçdar du verbe "ʿafâ", d'où le passif "ʿufiya",est à prendre ici dans son sens fondamental de "effacer" et non dans son sens particulier de "pardonner" (pardonner se dit "ʿafâ" parce que le pardon des fautes équivaut à leur effacement). Ce retour au sens fondamental rappelle que, à cet endroit,

le “ʿafwu” n’est pas le pardon des crimes, auquel cas le paiement de la “diya” n’aurait plus de raison d’être, mais c’est l’effacement du “qiçâç” ou plus exactement l’effacement de “quelque chose” (chayʾun) du “qiçâç”, en l’occurrence, le talion, par le seul fait d’accepter la “diya” à sa place. En d’autres termes, le “ʿafwu” équivaut ici à une remise de peine remplacée par le versement d’une indemnité compensatrice. Étant donné que dans les deux cas, talion au sens strict ou paiement de la “diya”, il doit y avoir “qiçâç” puisque celui-ci est prescrit d’une façon générale dès le début du verset, ce passage coranique concerne ce que nous pourrions appeler, avec les sigles employés précédemment, les conditions de remplacement du “qiçâç a” par le “qiçâç b”.

14. Tabarî se réfère ici à la notion fondamentale du verbe “kathara” : surpasser en grand nombre, l’emporter sur la multitude.

15. Pour le cas du meurtre involontaire, voir Cor. **4**,92.

16. La traduction de ce passage « que la “diya” soit jetée sur lui » n’est pas garantie.

17. Il semble que, d’après H̱asan, l’affaire doive ensuite être laissée à la discrétion de l’autorité bien qu’il ne précise pas ce point. Ce qui nous permet de supposer cela c’est que Tabarî n’envisage que deux avis sur l’interprétation de ce passage et que le propos de H̱asan est cité pour fonder le second.

18. Même chez Tabarî, le nom de la norme d’application de cette peine finit par désigner la peine elle-même, ce qui n’est pas sans compliquer les choses car il ne faudra pas perdre de vue le sens précis qu’il a dans le verset coranique, selon les possibilités de compréhension mises en évidence par Tabarî, et ce, en dépit de l’“altération” sémantique de l’usage. (Ceci ne concerne pas le cas où le “qiçâç” désigne fondamentalement autre chose, comme c’était le cas en 1.1.2. — 1.2.2. — 1.2.3. — 1.2.4. — 2.1.2. — 3.2 et comme cela sera le cas dans le verset **2**,194 ; voir com. (**2**,194)1.).

19. “ʿaql” : intelligence ; voir note 10 du com. **2**,164.

20. On pourrait aussi traduire ainsi : ceux qui obtiennent de la part de Dieu l’intelligence de Ses ordres et de Ses interdits.

* * *

كُتِبَ عَلَيْكُمْ

إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ
وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ
بَعْدَ مَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ
سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٨١﴾ فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا
فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨٢﴾

« Il vous est prescrit, lorsque la mort se présente à l'un de vous et qu'il laisse un bien, de faire un testament en faveur des "deux parents" et de ses proches de la manière reconnue [convenable]. C'est là un devoir qui incombe à ceux qui craignent ». (**2**,180)

"kutiba ʿalay_kum idhâ h̲ad̲ara ah̲ada_kumu _l_mawtu in taraka khayrani _l_waçiyyatu li _l_wâlidayni wa _l_aqrabîna bi_l_maʿrûfi h̲aqqan ʿalâ _l_muttaqîna".

« Celui qui le change après l'avoir entendu, la faute en incombe à ceux qui l'auront changé. (**2**,181)
En vérité, Allâh est Oyant et Très-Savant ».

"fa_man baddala_hu baʿda mâ samiʿa_hu fa_innamâ ithmu_hu ʿalâ _l_ladhîna yubaddilûna_hu inna _llâha samîʿun ʿalîmun".

« Celui qui craint de la part du testateur une erreur ou une faute et [de ce fait] remet les choses en ordre entre eux, il n'y a aucun mal de sa part. (**2**,182)
En vérité, Allâh est Pardonnant et Très-Miséricordieux ».

"fa_man khâfa min mûçin janafan aw ithman fa_açlah̲a bayna_hum fa_lâ ithma ʿalay_hi inna _llâha ghafûrun rah̲îmun".

Pour la compréhension du commentaire on aura intérêt à lire au préalable les versets **4**,11 et 12 concernant les héritages destinés aux enfants, au père et à la mère, aux frères et aux sœurs c'est-à-dire, aux héritiers réguliers ab intestat.
Ce verset concerne uniquement les legs et les légataires.

(**2**,180 à 182)1. *Commentaire du verset 180.*

1.1. Dieu — que Son Invocation soit magnifiée — veut dire ceci : Ô croyants, *« il vous est prescrit »* c'est-à-dire, il vous est imposé

« lorsque la mort se présente à l'un de vous et qu'il laisse un bien, de faire un testament en faveur des "deux parents" et de ses proches »[1] c'est-à-dire : en faveur de ceux qui **n'héritent pas directement de lui** (lâ yarithûna_hu). Il fera ce testament "*bi_l_maʿrûf*", *de la manière reconnue* [*convenable*], c'est-à-dire : il leur accordera ce que Dieu lui a permis de leur léguer en testament sans dépasser le tiers des biens laissés et sans chercher à léser les héritiers [proprement dits].

« C'est là un devoir (h̲aqq) qui incombe à ceux qui craignent (muttaqîn) » c'est-à-dire : c'est là une obligation (wâjib) pour celui qui obéit à Dieu que de laisser quelque chose à ses "parents" et à ses proches par testament. Si quelqu'un nous demande si celui qui néglige ce devoir et ne teste pas en leur faveur, laisse se perdre [le bien atta-

ché à] une obligation et peut être inquiété [dans l'Autre monde], nous répondrons que oui.

Quelqu'un nous dira peut-être que certains savants considèrent que ce qui est énoncé ici a été abrogé par le verset se rapportant aux héritages. Nous répondrons que d'autres considèrent que ceci est au contraire définitif et non abrogé. Or s'il y a controverse pour savoir si ce verset est ou non abrogé, il sera nécessaire d'avoir recours à une preuve irréfutable car il est impossible que le statut énoncé dans ce verset soit compatible simultanément avec celui qui est énoncé dans le verset sur les héritages de même qu'il est impossible qu'un statut soit à la fois abrogé et abrogeant. (...)

[Cette question sera détaillée par la suite. Pour l'instant on peut dire que] certains de ceux qui nous ont précédés disent la même chose que ce que nous avons dit en premier lieu ; ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... D̲ah̲h̲âk a dit : « Celui qui meurt sans avoir testé en faveur de ses proches scelle ses œuvres [terrestres] par une désobéissance ».

... D̲ah̲h̲âk a dit également : « Le legs n'est pas permis en faveur des héritiers [réguliers] ; on ne fait de legs qu'en faveur des proches. Si le legs est fait en faveur d'autres, il y a désobéissance de la part du testateur à moins qu'il n'ait pas de proche auquel cas il lègue en faveur des pauvres de la communauté ».

1.2. Il y a donc divergence à propos de l'autorité de ce verset.

1.2.1. ● D'après les uns, l'autorité de ce verset n'est en rien abrogée mais seulement disent-ils, bien que par son sens obvie, ce verset semble concerner l'ensemble des personnes désignées, à savoir le père, la mère et les proches, il ne concerne en fait que certaines de ces personnes, plus précisément les proches qui ne sont pas déjà héritiers [réguliers].

... Jâbir ibn Zayd a dit à propos d'un homme qui a fait un legs en faveur d'autres que ses proches, alors qu'il avait des parents proches dans le besoin : « On laissera les deux tiers du legs aux parents proches et un tiers du legs sera donné au légataire ».

1.2.2. ● D'autres considèrent que le statut énoncé dans ce verset avait un caractère obligatoire et qu'il fallait le mettre en pratique jusqu'au moment de la révélation du verset sur les héritages ; à partir de ce moment-là, a été abrogé le legs en faveur du père et de la mère du testateur et de ses proches mentionnés parmi les héritiers [réguliers]. L'obligation du legs subsista en faveur de ceux qui n'étaient pas héritiers. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Antérieurement, personne n'héritait en dehors des deux parents et il n'y avait que le legs s'il était fait en faveur des proches. Allâh fit ensuite descendre ceci : “Et pour ses deux parents, il y aura pour chacun d'eux un sixième de ce qu'il laisse, s'il a un enfant ; s'il n'a pas d'enfant et que ses deux parents héritent de lui, sa mère aura le tiers”. Allâh — Gloire à Lui — explicitait alors la part d'héritage qui revenait aux deux parents et confirmait le legs en faveur des proches à savoir un tiers de ce qui est laissé ».

1.2.3. ● D'autres encore disent que tout ceci a été abrogé par le verset concernant les obligations attachées aux héritages et qu'il n'y a plus d'obligation à faire de legs en faveur de proches ou d'autres. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Ibrâhîm rapporte qu'un différend était survenu entre Zayd et T̲alh̲a à propos des testaments. Lorsqu'il évoqua ce différend devant Abd Allâh Ibn Masʿûd celui-ci dit : « Ils n'avaient pas à se disputer. Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — est mort sans avoir fait de testament et Abû Bakr, quant à lui, en a fait. Quoi que tu fasses, c'est bien ».

Tabarî rappelle ensuite que le terme "khayr" désigne ici le bien matériel (mâl) et non le bien moral appelé également "khayr".

Différents avis sur la quantité minimale de biens qui doivent rester pour qu'il y ait obligation de faire un testament.

1.2.4. ● Certains disent qu'il faut que les biens restants montent au minimum à mille dirhems. Ils se réfèrent à l'avis de Qatâda et à celui de Alî.

... Hichâm ibn Urwa rapporte de son père que Alî ibn Abî T̲aleb entra un jour chez un homme qui était malade et qui lui évoqua le testament : « Tu n'as pas à tester, lui dit-il, car Allâh a dit "s'il laisse un bien" (in taraka khayran) ; laisse donc tes biens à tes fils ».

1.2.5. ● D'après d'autres, il est possible de tester dès que le bien se situe entre cinq cents et mille dirhems et ils se fondent sur l'avis d'Ibrâhîm an-Nakhʿî.

1.2.6. ● D'autres enfin considèrent avec Zuhrî que le testament est un devoir, que les biens soient abondants ou non et c'est ce dernier avis qui est le plus pertinent car, que les biens (mâl) soient abondants ou non, le terme "khayr" [qui est utilisé ici pour les désigner] s'applique dans tous les cas. Or Dieu n'a déterminé aucune limite et n'a rien spécifié en sorte qu'il fût permis d'attribuer au sens obvie du texte un sens caché. Par conséquent, quiconque se trouve à l'article de la mort et possède un bien abondant ou non se trouve dans l'obligation (wâjib) de faire un testament pour léguer quelque chose aux autres personnes que celles qui doivent hériter de lui : ses "pères" et "mères" dans le sens donné précédemment à ses termes[2] et ses proches qui ne figurent pas parmi ses héritiers [c'est-à-dire les proches, exceptés les colatéraux privilégiés, frères et sœurs].

(**2**,180 à 182)2. *Commentaire du verset 181.*

« Celui qui le change après l'avoir entendu, la faute (ithmu_hu) en incombe à ceux qui l'auront changé » c'est-à-dire : dans le cas où quelqu'un modifie le testament par lequel le testateur teste de la manière reconnue convenable pour ses "parents" et ses proches qui n'héritent pas de lui, la faute attachée à ce changement (ithmu _t_tabdîl)[3] incombe à celui qui fait le changement et non au testateur.

"*inna_Llâha Samîʿun ʿAlîm*" = *« En vérité, Allâh est Oyant et Très-Savant »* c'est-à-dire : en vérité, Dieu entend parfaitement le testament que vous faites lorsque vous testez, comme Il vous l'a ordonné, en faveur de vos "pères", vos "mères" et de vos proches, et Il entend si vous testez avec justice suivant ce qu'Il vous a permis en la matière ou si vous vous écartez de votre droit ; et Il est Très Savant au sujet de « ce que cachent vos poitrines »[4], s'il s'y trouve la tendance à la vérité et à la justice ou au contraire, un penchant vers l'injustice et la tortuosité.

(**2**,180 à 182)3. *Commentaire du verset 182.*

Les commentateurs sont partagés sur l'interprétation de ce verset.

3.1. ● D'après certains, le sens de ce verset est le suivant : celui qui est au chevet d'un malade sur le point de mourir, qui l'entend faire son testament et qui craint qu'il ne commette quelque erreur en faisant quelque chose qu'il n'est pas en droit de faire ou qu'il n'y introduise volontairement une injustice en testant un legs qu'il n'est pas en droit de tester, il n'y a aucun mal à ce que cette personne présente remette les choses en ordre entre le testateur et ses héritiers en lui ordonnant d'être juste dans son testament et en lui interdisant de l'empêcher de faire ce que Dieu lui a permis dans ce domaine. Ceux qui partagent cet avis, qui est le plus pertinent [dira Tabarî] évoquent les propos suivants :

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « Lorsqu'un homme est près de mourir et qu'en faisant son testament, il accorde trop [à quelqu'un], les gens présents lui ordonnent d'être équitable et s'il accorde trop peu ils peuvent lui dire : fais ainsi ou donne à untel ».

3.2. ● D'après d'autres, le sens est le suivant : il n'y a aucune faute ni rien de critiquable à ce que celui des légataires d'un défunt ou le responsable [officiel] chargé des affaires des musulmans qui craint que le testateur n'ait commis quelque erreur dans le testament qu'il a laissé, remette les choses en ordre entre les héritiers et les légataires en rétablissant dans le testament, l'équité et le droit [de chacun]. Cet avis est fondé sur des propos d'Ibn Abbâs, de Qatâda et de Rabîʿ ibn Anas qui considèrent qu'il n'y a aucun mal à rectifier un testament comportant des erreurs ou des injustices.

3.3. ● D'après d'autres, l'erreur consiste à attribuer à l'un des légataires un bien qui reviendra finalement à un héritier (ab_intestat).

... Ibn Jurayj rapporte que Ṯâwûs a dit à propos de ce passage : « L'erreur ou la faute consiste en ce qu'un homme lègue quelque chose à ses petits fils en sorte que les biens légués reviennent finalement à leur père ou que la femme lègue quelque chose à son gendre pour que ce bien revienne en définitive à sa fille et ce, alors que les héritiers réguliers sont nombreux et que le bien n'est pas très abondant. Que tout ce qu'il donne en legs ne dépasse pas le tiers des biens et que les bénéficiaires du legs rétablissent eux-mêmes les choses sinon que le prince s'en occupe » (...).

3.4. [Explication complémentaire].

"*fa man khâfa min mûçin janafan aw ithman*" = « *Celui qui craint de la part du testateur, une erreur (janaf) ou une faute (ithm)* ». D'après tous les commentateurs [cités par Tabarî], le terme “janaf” désigne l’erreur malencontreuse (khaṯa′) et le terme “ithm” la faute commise volontairement (ʿamdan).

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,180 à 182)

1. Les mots “deux parents” ont été placés entre guillemets pour signaler que, selon Tabarî, le terme “wâlidayni”, traduit habituellement de cette façon, ne doit pas être pris dans son sens habituel. (Voir plus loin 1.2.6. et note suivante).

2. Les “deux parents” ne désignent pas ici le père et la mère mais d’une part, l’ensemble des parents du côté paternel (grands-parents, oncles et tantes) excepté le père lui-même, et, d’autre part, l’ensemble des parents du côté maternel exceptée la mère elle-même. Voir explication de Tabarî en com. (**2**,132-134)3.2.

3. Dans les termes “ithmu_hu” (litt., sa faute), le pronom “hu” renvoie au “fait de changer” (tabdîl) le testament.

4. Cf. Cor. **40**,19. Voir aussi com. (**2**,284-286)1.

⁂

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى
ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣ أَيَّامٗا مَّعۡدُودَٰتٖۚ
فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ
وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ فَمَن تَطَوَّعَ
خَيۡرٗا فَهُوَ خَيۡرٞ لَّهُۥۚ وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ
تَعۡلَمُونَ ١٨٤

« Ô vous qui croyez, il vous a été prescrit de jeûner (↦), comme cela fut prescrit à ceux qui étaient avant vous, afin que vous vous gardiez ». (**2**,183)

“yâ′ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû kutiba ʿalay_kumu _ç_çiyâmu kamâ kutiba ʿalâ _l_ladhîna min qabli_kum laʿalla_kum tattaqûna”.

« (→ı) Un nombre déterminé de jours (↦) ; (**2**,184)

> Celui d'entre vous qui est malade ou en voyage, [qu'il acquitte] un nombre [équivalent] d'autres jours et il incombe à ceux qui pourraient le faire [mais ne le font pas] de compenser en nourrissant un pauvre ;
>
> Quant à celui qui fait volontairement un bien, c'est bien pour lui ; [toutefois] que vous jeûniez est meilleur pour vous ; si vous saviez ».
>
> "ayyâman maʿdûdâtin/fa_man kâna min_kum marîḏan aw ʿalâ safarin fa_ʿiddatun min ayyâmin ukhara/wa ʿalâ _l_ladhîna yuṯîqûna_hu fidyatun ṯaʿâmu miskînin/fa_man taṯawwaʿa khayran fa_huwa khayrun la_hu wa an taçûmû khayrun la_kum in kuntum taʿlamûna".

(**2**,183-184)1. *Commentaire du verset 193.*

1.1. *« Ô vous qui croyez »* : ô vous qui croyez en Dieu et en Son Envoyé et qui reconnaissez leur vérité,

"*kutiba ʿalay_kum _ç_çiyâm*" = *« il vous a été prescrit de jeûner »*, c'est-à-dire : le jeûne (çiyâm) vous a été imposé (furiḏa).

Explications du terme "çiyâm" (le fait de jeûner, le jeûne). Ce terme est le nom verbal du verbe "çâma ʿan", s'abstenir de (kaffa ʿan)[1]. [Dans ce verset], le "çiyâm" consiste à s'abstenir de ce dont Dieu a ordonné de s'abstenir. Mais ce terme peut encore être employé dans d'autres contextes ; on dira par exemple : "**çâmat** al_khaylu **ʿan** as_sayr" pour dire que les chevaux s'abstiennent de marcher, ou "**çâma ʿan** al_kalâm" pour dire que quelqu'un s'abstient de parler. C'est ainsi que dans le verset où Marie dit « J'ai voué au Tout-Puissant un "çâwm" (Cor. **19**,26), le terme "çâwm" ne signifie pas "jeûne" mais abstention de paroles, silence (çamt).

1.2. *« Comme cela fut prescrit à ceux qui étaient avant vous »*. Les commentateurs ont des avis différents au sujet de ceux auxquels il est fait allusion dans ce passage, de même qu'ils divergent pour savoir en quoi le jeûne des musulmans est comparable au jeûne de ces gens.

1.2.1. ● D'après les uns, il s'agirait des Chrétiens, et Dieu établit la comparaison entre leur jeûne et le nôtre sous le rapport du temps.

... Chaʿbî a dit : « Si je jeûnais toute l'année, je m'abstiendrais de jeûner le jour du doute dont on ne sait pas si c'est un jour du mois de Chaʿbân ou un jour du mois de Ramadan[2]. En effet, il avait été imposé aux Chrétiens de jeûner le mois de Ramadan comme cela nous a été imposé, mais ils ont remplacé le mois par une saison. Peut-être [qu'à un certain moment], ils jeûnaient en été en comptant trente jours ; puis la génération suivante, confiante en elle-même, prit l'initiative de jeûner un jour avant et un jour après ce mois ; les générations suivantes adoptèrent cette coutume de rajouter un un jour avant et après jusqu'à ce que la période du jeûne atteignît cinquante jours. C'est là, ce à quoi il est fait allusion dans ce passage... ».

1.2.2. ● D'après d'autres, il s'agirait toujours des Chrétiens mais la comparaison porte sur la manière de jeûner [en le commençant à partir du dernier repas de la nuit jusqu'au premier repas de nuit du lendemain], et c'est la première façon de jeûner qui avait été imposée aux croyants.

... Suddiyy a dit en commentant ce passage : « Le jeûne du Ramadan avait été prescrit aux Chrétiens : pendant ce mois, il ne fallait plus manger ni boire, ni avoir de rapports intimes à partir du moment où l'on avait dormi [et cela jusqu'au lendemain soir après la rupture]. Ceci devint pénible aux Chrétiens qui se mirent à tergiverser : valait-il mieux le faire en été ou en hiver. Finalement ils se mirent d'accord pour le faire pendant la saison intermédiaire entre l'hiver et l'été en se disant qu'ils ajouteraient vingt jours de jeûne supplémentaire pour expier ce qu'ils avaient fait, et ils en arrivèrent ainsi à jeûner cinquante jours. Les musulmans continuèrent à jeûner [du dernier repas du soir jusqu'au lendemain soir] comme le faisaient les Chrétiens jusqu'au moment où se produisirent certains incidents avec Qays ibn Çurma et Umar ibn al-Khattab ; c'est alors qu'Allâh déclara licite de boire, de manger et de cohabiter avec son épouse jusqu'au moment de l'arrivée de l'aube »[3].

1.2.3. ● D'après d'autres, dont Mujâhid, il s'agirait des Gens du Livre[4] et d'après d'autres, enfin, des gens en général auxquels il était imposé de jeûner trois jours au moins par mois et c'est l'avis de Qatâda :

... Qatâda a dit : « Avant que le jeûne du Ramadan ne soit révélé, les gens étaient tenus de jeûner trois jours de chaque mois »[5].

1.2.4. L'avis le plus pertinent est celui des commentateurs qui donnent le sens suivant à ce passage : Ô vous qui croyez, il vous a été imposé de jeûner comme cela le fut aux Gens du Livre : jeûner "un nombre déterminé de jours" c'est-à-dire : le mois de Ramadan. En effet, après Abraham — sur lui les Grâces et la Paix — les gens étaient tenus de suivre son exemple puisque Dieu l'avait institué "imâm"[6] ; par ailleurs, Dieu nous fait savoir que sa Religion était la Tradition pure et orthodoxe (al-Hanafiyya al-musallama) qu'Il avait ordonné à notre Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — de suivre comme Il l'avait ordonné aux autres Prophètes avant lui. Quant à la comparaison, elle porte sur le moment où ce jeûne est imposé à savoir le mois de Ramadan.

1.3. "*laʿalla_kum tattaqûna*" = « *afin que vous vous gardiez* »[7] : Je vous ai imposé de vous abstenir de certaines choses : nourritures, boissons et rapports intimes afin que vous vous gardiez de ces choses pour ne pas rompre votre jeûne, comme ceux qui vous ont précédé s'en sont gardés lorsqu'ils jeûnaient[8].

(**2**,183-184)2. *Commentaire du verset 184.*

2.1. "*ayyâman maʿdûdât*" = « (→|) *Un nombre déterminé de jours* (↦) » : Il vous a été prescrit comme cela le fut à ceux qui vous ont précédé, de jeûner un nombre déterminé de jours. Les commentateurs ont différents avis sur le sens de ce « nombre déterminé de jours ».

2.1.1. ● D'après certains, il s'agit de trois jours chaque mois. Ils se réfèrent aux avis suivants :

... Aṯâ a dit : « Les gens étaient tenus tout d'abord de jeûner trois jours par mois (...) puis Allâh leur imposa le jeûne du mois de Ramadan ».

> Comme il a été dit plus haut, les modalités de ce jeûne n'étaient pas encore celles qui sont observées actuellement : il devait être respecté du dernier repas du soir jusqu'au lendemain soir. Tant que ce jeûne ne durait que trois jours il ne posait, semble-t-il, pas de difficultés. Celles-ci apparurent à partir du moment où il fut imposé sous cette forme pendant tout le mois de Ramadan.

... ibn Abbâs a dit : « "Il vous a été prescrit de jeûner comme cela fut prescrit à ceux qui étaient avant vous", il s'agissait alors de jeûner trois jours par mois. Cela fut abrogé par la suite par la révélation [de l'obligation] du jeûne de Ramadan. On jeûna alors [tout le mois] selon ce premier type de jeûne qui commençait au dernier repas du soir (ʿatama) ».

... Muʿâdh ibn Jabal a dit : « Lorsque l'Envoyé — ... — vint à Médine, il jeûnait le jour de ʿAchûrâ[9] et trois jours de chaque mois. Par la suite, Allâh — exalté soit-Il — fit descendre l'obligation de jeûner le mois de Ramadan en révélant tout ce passage : "Ô vous qui croyez, il vous a été prescrit de jeûner comme cela fut prescrit ... un nombre déterminé de jours" jusqu'au passage "il incombe à ceux qui pourraient le faire de compenser en nourrissant un pauvre" ».

2.1.2. ● D'après d'autres, les trois jours de jeûne, que le Prophète observait chaque mois, n'étaient pas obligatoires, et ce n'est donc pas à eux que le "nombre déterminé de jours" fait allusion. Pour ces commentateurs-là, il s'agit déjà des jours du mois de Ramadan et c'est l'avis le plus pertinent [dit Tabarî].

Ceci se justifie [ajoute Tabarî] du fait qu'il n'existe pas de donnée traditionnelle irréfutable permettant d'affirmer qu'il y avait eu avant un jeûne obligatoire de trois jours qui aurait été abrogé, par la suite, par l'obligation de jeûner le mois de Ramadan. Les choses étant ainsi, l'interprétation de tout ce passage sera : « Il vous est prescrit de jeûner, comme cela le fut à ceux qui étaient avant vous..., un nombre déterminé de jours », autrement dit : il vous est prescrit de jeûner le mois de Ramadan [comme cela fut prescrit à ceux qui vous ont précédé] (voir ci-dessus 1.2.4.).

> Ce passage est directement lié au début du verset précédent et au début du verset suivant ; la fin du verset précédent comme la suite de ce verset-ci se présentent de ce point de vue comme un ensemble de propositions incidentes. La trame principale du passage est la suivante :
> « Ô vous qui croyez, il vous a été prescrit de jeûner... »
> « un nombre déterminé de jours... »
> « [C'est] le mois de Ramadan, au cours duquel a été descendu le Qurʾân... ».

2.2. *« Celui d'entre vous qui est malade ou en voyage* [*qu'il acquitte*] *un nombre* [*équivalent*] *d'autres jours »* : c'est-à-dire : celui qui devrait normalement jeûner mais qui est malade ou en voyage devra interrompre alors son jeûne et jeûnera, après le mois de Ramadan, un nombre de jours équivalent au nombre de jours correspondant à la durée de l'interruption due à la maladie ou au voyage.

2.3. "*wa ʿalâ _l_ladhîna yut̲îqûna_hu fidyatun t̲aʿâmu miskînin*" = *« et il incombe à ceux qui pourraient le faire* [*mais ne le font pas*] *de compenser en nourrissant un pauvre ».*

Tabarî mentionne l'existence de certaines variantes mineures de lecture de ce passage, en particulier, "yut̲awwiqûna" au lieu de "yut̲îqûna". La lecture "yut̲iqûna" donnée ici est la seule qu'il retient comme entièrement valable.

Il existe des divergences sur la signification de ce passage.

2.3.1. ● D'après les uns, ceci signifie, qu'au début de l'institution de l'obligation du jeûne [de Ramadan], il était permis aux bien-portants résidants de jeûner s'ils le voulaient ; ils pouvaient ne pas jeûner à condition, dans ce cas, de compenser, chaque jour de jeûne non effectué, en nourrissant un pauvre ; cette disposition fut abrogée par la suite. Ceux qui partagent cet avis [qui est aussi le nôtre, dira Tabarî] se réfèrent aux propos de Muʿâdh ibn Jabal (voir ci-dessus 2.1.1.).

... Muʿâdh ibn Jabal ajoute : « Ceux qui voulaient jeûner, jeûnaient et ceux qui ne voulaient pas, "desjeûnaient" (aft̲ara)[10] ; ils le pouvaient à condition de nourrir un pauvre en compensation.

Par la suite, Allâh imposa le jeûne à tous ceux qui sont en bonne santé et résidents et ne maintint la compensation de la nourriture payée à un pauvre uniquement pour le vieillard qui est dans l'incapacité de jeûner ; [cette obligation définitive fut instituée lorsqu'Allâh révéla le passage du verset suivant :] "Celui d'entre vous qui aperçoit le "mois", qu'il le jeûne..." » (**2**,185).

Tabarî cite encore, à cet endroit, plus d'une quinzaine de propos équivalents en particulier ceux de Amru ibn Murra, Alqama, At̲â, et D̲ah̲h̲âk.

... Ibn Abî Laylâ rapporte être venu chez At̲â pendant le mois de Ramadan : celui-ci mangeait et lui dit : « Je suis un vieillard fort âgé. En vérité, l'obligation de jeûner a été descendue [dans un premier temps sous la forme suivante :] celui qui le voulait, jeûnait sinon il "desjeûnait" et nourrissait un pauvre. Il en fut ainsi jusqu'à la révélation du verset : "... et celui d'entre vous qui aperçoit le mois, qu'il le jeûne ; quant à celui qui est malade ou en voyage [qu'il compense par] un nombre [équivalent] d'autres jours..." ; à partir de ce moment-là, le jeûne fut obligatoire pour tous sauf pour le malade, le voyageur ou encore le vieillard fort âgé, comme moi, qui acquittent la compensation ». (...)

2.3.2. ● D'après d'autres, ce verset aurait été révélé spécialement pour le vieillard qui a encore la capacité de jeûner mais qui peut "desjeûner" s'il le veut, et compenser son jeûne par la nourriture d'un pauvre.

Selon ce point de vue, la licence (rukhça) de ne pas jeûner, n'aurait pas eu un caractère général mais, dès le départ, rien qu'une portée spécifique : seuls les vieillards auraient été concernés ; par la suite, cette licence fut restreinte au cas des vieillards dans l'incapacité effective de jeûner et au cas des femmes enceintes ou qui allaitent et qui craignent pour leur enfant. Tabarî cite cinq propos concordants, ceux d'Ibn Abbâs, de Saʿîd ibn Jubayr, de Rabîʿ ibn Anas et de Qatâda, auxquels se réfèrent ceux qui partagent cet avis.

... Qatâda, à propos du passage « Il incombe à ceux qui pourraient le faire de compenser en nourrissant un pauvre », a dit : « Pour l'homme ou la femme d'un grand âge, qui avaient la capacité de jeûner, il y avait là, une licence (rukhça) pour "desjeûner" et nourrir un pauvre. Par la suite, cela fut abrogé par le verset suivant... et les gens de science considérèrent — et espérèrent — que, pour l'homme ou la femme de grand âge incapables de jeûner, la licence était maintenue pour chaque jour [de jeûne non effectué], et qu'elle l'était aussi pour la femme enceinte craignant pour l'enfant en son sein ainsi que pour celle qui allaite et qui craint pour son nourrisson ».

Tabarî cite ensuite d'autres avis correspondant aux autres lectures du verbe "yuṯîqûna", puis il aborde les variantes du passage "fidyatun ṯaʿâmu miskînin". La traduction complète de cette partie du commentaire, avec tous les avis, tous les propos, toutes les variantes, toutes les conclusions et toutes les justifications, demanderaient une dizaine de pages. Nous retiendrons simplement l'explication du terme "fidiya" traduit ici par "compensation".

2.4. *Explication du terme "fidiya".*

La "fidiya" est une compensation (jazâ') à donner à un pauvre pour chaque jour de jeûne non effectué (...). Il y a toutefois divergence sur l'importance de la quantité de nourriture qu'il convient de donner :

● D'après les uns, il s'agit de donner, pour chaque jour, la moitié d'un "çâʿ"[11] de blé.

● D'après d'autres, il s'agit d'un "mudd" de blé.

● D'après d'autres encore, il s'agit d'un demi "çâʿ" de blé ou d'un "çâʿ" complet de dattes ou de raisins secs.

Certains précisent que cette nourriture doit être donnée [en deux fois] le matin et le soir afin qu'elle puisse constituer le petit déjeûner (saẖûr) et le repas de rupture (ifṯâr) pour le pauvre qui jeûne[12].

(**2**,183-184)3. *Commentaire du verset 184 (fin).*

"*fa_man taṯawwaʿa khayran fa huwa khayrun la_hu*" = *« Quant à celui qui fait volontairement un bien, c'est bien pour lui ».* Les commentateurs ont des avis divergents sur l'interprétation de ce passage :

● Certains se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abbâs interprète ainsi ce passage : « Quiconque ajoute [à cette compensation] la nourriture d'un autre pauvre, c'est là un bien pour lui et "que vous jeûniez est meilleur pour vous" ».

... Suddiyy a dit : « S'il nourrit deux pauvres, c'est là un bien pour lui ».

● D'autres considèrent que ce bien consiste à jeûner [par la suite le jeûne compensatoire] tout en donnant la nourriture au pauvre [pendant la période du jeûne du Ramadan]. C'est l'avis d'Ibn Chihâb (...).

● D'autres considèrent qu'il s'agit de donner au pauvre que l'on nourrit plus que la quantité exigée.

... Mujâhid a dit : « "Celui qui fait volontairement un bien" c'est-à-dire : celui qui donne au pauvre la valeur d'un "çâʿ" complet [au lieu de ne lui en donner que la moitié] ».

[Tabarî ajoute] Il est permis de considérer que chacune de ces interprétations est valable car tous ces actes sont des biens volontaires et des œuvres surérogatoires (nawâfil).

« [toutefois] que vous jeûniez est meilleur pour vous » c'est-à-dire : que vous jeûniez le mois de Ramadan, comme cela vous a été prescrit, vaut mieux que de "desjeûner" et de donner la compensation.

« si vous saviez » signifie : ô vous qui croyez ! si seulement vous saviez laquelle de ces deux choses est la meilleure pour vous : "desjeûner" et compenser ou jeûner comme Dieu vous l'a ordonné.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,183-184)

1. Le verbe "çâma" possède un autre nom verbal, "çawm", qui sera mentionné plus loin et qui a pratiquement le même sens que "çiyâm".

2. La transcription exacte du nom de ce mois est "ramaḏân". Nous adopterons toutefois le nom Ramadan qui est couramment employé aujourd'hui en français. Voir l'explication de ce nom en com. (**2**,185)1.1.2. et sa note 2.

Quant au jour du doute, c'est le jour qui, théoriquement, pourrait commencer le mois de Ramadan alors que l'apparition du croissant lunaire n'a pas été observée de visu ; ce jour sera considéré comme le trentième du mois précédent (Chawwâl). Par contre, si la vision est établie, il n'y a plus de doute et on se trouve dans le premier jour du mois de Ramadan. (Rappelons que les "jours" commencent au coucher du soleil (maghreb) ; on cherchera donc à obtenir la vision du croissant lunaire, dans les premiers instants qui suivront le coucher).

3. Voir com. (**2**,187).

4. Mujâhid ne donne pas d'autre précision : il pourrait donc s'agir des Chrétiens ou des Juifs.

5. Parmi les jeûnes surérogatoires recommandés, le plus important est le jeûne de trois jours chaque mois.

6. "Imâm" ; voir com. (**2**,124)2.

7. Le verbe "ittaqâ" (d'où tattaqûna") a une signification complexe ; une des notions fondamentales de cette racine est celle de protection (wiqâya) ; "ittaqâ" c'est à la fois se garder ou se préserver de ce qu'il faut craindre ou redouter, et craindre ce dont il faut se protéger. Le participe actif de ce verbe, "muttaqûna", avait été traduit en (**2**,2) par "ceux qui craignent" et le maçdar de la forme simple, "taqwâ", le sera par crainte pieuse" en (**2**,197). La traduction donnée ici met l'accent sur le sens fondamental de la huitième forme de ce verbe, sens qui est plus particulièrement en vue ici.

8. Tabarî ne mentionne ici que les aspects du jeûne d'institution explicitement coranique mais ne détaille pas tous les aspects du jeûne tels qu'ils sont précisés dans les ḫadîths du Prophète :

s'abstenir des actes ou des paroles blamâbles (violence, médisances,...), s'abstenir des frivolités...

9. Jour de ʿÂchûrâ : 10e Jour du mois de Muẖarram, 1er mois de l'année.

10. Le verbe "afṯara" peut signifier "rompre le jeûne" ou encore déjeûner ou dîner. (Ces deux mots ont d'ailleurs la même origine et dérivent tous deux de "de-jejunare" qui signifie littéralement "rompre le jeûne"). Toutefois, il ne s'agit pas ici à proprement parler de "rompre" le jeûne puisque ceux dont il est question ne l'ont pas nécessairement commencé. Il ne s'agit pas non plus de prendre un repas précis mais seulement de pouvoir le prendre alors que les autres s'en abstiennent. Il ne s'agit pas non plus de ne pas respecter le jeûne puisque ceux qui sont dans ce cas, même s'ils ne l'observent pas, en respectent quelque chose, indirectement, par le biais de la compensation (fidiya). "Afṯara" a ici le sens de : ne pas jeûner, ne pas s'abstenir des choses dont il faut s'abstenir pour être en état de jeûne ; lorsqu'il aura ce sens, nous rendrons ce terme par le verbe, orthographié à l'ancienne : "desjeûner" et son maçdar "ifṯar" par "desjeûnement" toujours placés entre guillemets et nous réserverons les traductions "rompre le jeûne" et "rupture" pour rendre respectivement les termes "afṯara" et "ifṯar" lorsqu'ils auront effectivement ce sens précis.

11. "çâʿ" : mesure de grains contenant quatre "mudd" et qui équivaut à huit poignées de moyenne grandeur. Le "mudd" est un poids équivalent à une livre et un tiers (dans le H̱ijâz), ou à autant que peuvent contenir les deux mains.

12. Le "saẖûr" est le dernier repas de la nuit, pris avant le début du temps du jeûne.

*
* *

شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى
لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ
ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ
أَيَّامٍ أُخَرَۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ
ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ١٨٥

(2,185)

« (→١) [Jeûner] le mois de Ramadan au cours duquel a été descendu [synthétiquement] le Qur'ân en tant que Guide pour les hommes, et en tant que preuves évidentes de guidance et de discrimination ;

Aussi, celui d'entre vous qui aperçoit le "mois", qu'il le jeûne ; celui qui est malade ou en voyage [qu'il acquitte] un nombre [équivalent] d'autres jours ;

Allâh veut pour vous la facilité et non la difficulté et [Il vous a guidés ainsi] afin que vous complétiez le nombre [de jours de jeûne à acquitter], que vous Le magnifiez pour ce en quoi Il vous a guidés et que vous [Lui] soyiez reconnaissants ».

"chahru ramad̲âna _l_ladhî unzila fî_hi _l_qur'ânu hudan li_n_nâsi wa bayyinâtin mina _l_hudâ wa _l_furqâni/ fa_man chahida min_kumu _ch_chahra fa_l_yaçum_hu wa man kâna marîd̲an aw ʿalâ safarin fa_ʿiddatun min ayyâmin ukhara/yurîdu _llâhu bi_kumu _l_yusra wa lâ yurîdu bi_kumu _l_ʿusra wa_li_tukmilû _l_ʿiddata wa li_tukabbirû _llâha ʿalâ mâ hadâ_kum wa laʿalla_kum tachkurûna".

(2,185)1. « (→1) *le mois de Ramadan au cours duquel a été descendu* [*synthétiquement*] *le Qur'ân en tant que Guide pour les hommes et preuves évidentes de guidance et de discrimination* ».

1.1. "*chahru Ramad̲âna*" = « *Le mois de Ramadan* ».

1.1.1. Explication du terme "chahr" (traduit ici par "mois"). La racine de ce mot évoque la notion du "chuhra" : mise au clair, mise en évidence, [d'où le sens usuel de "chuhra" : renommée]. Le verbe "chahara" est utilisé pour dire que quelqu'un exibe (chahara) son sabre, qu'il le tire de son fourreau, et le rend visible pour celui qu'il va frapper. On dira de même "chahara ch_chahru" pour dire que le croissant lunaire du mois est apparu.

Le mois est donc appelé "chahr" du fait que c'est une période qui commence par l'apparition (chahr) du croissant lunaire.

1.1.2. Explication du nom "Ramad̲ân"[1]. D'après certains linguistes arabes, ce mois fut appelé ainsi à cause de l'intensité de la chaleur sous laquelle les membres paraissent se consumer (ramad̲a)[2]. Mujâhid désapprouvait que l'on dise "Ramad̲ân" car, disait-il, il s'agit peut être d'un Nom de Dieu; il voulait que l'on dise "chahru Ramad̲ân" (mois de Ramad̲ân)[3].

1.1.3. Variante de lecture : Il est permis de lire le terme "chahr" au cas sujet (terminaison u̲) ou au cas direct (terminaison a̲).

● Si on lit "chahru̲ Ramad̲ân", il est permis de considérer que le sens est le suivant : « Il vous est prescrit de jeûner (→) un nombre déterminé de jours (→) qui sont le mois de Ramadan... ».

Selon ce point de vue, ces termes viennent expliciter le "nombre déterminé de jours" mentionné au début du verset précédent.

Mais on pourrait aussi admettre le sens suivant : Cela [pour] le mois de Ramadan, c'est-à-dire : ce qui vient d'être dit, à savoir qu'il vous est prescrit de jeûner, etc..., c'est pour le mois de Ramadan (...).

● Si, à présent, on lit "chahra̲ Ramad̲ân" le sens peut être le suivant : « Il vous est prescrit de jeûner (→) le mois de Ramadan ou encore, le cas direct peut prendre un sens impératif : le mois de Ramadan, jeûnez-le.

> Dans ce cas, l'impératif "jeûnez-le" (çumû_hu) est sous-entendu après ces termes.

Ou bien encore, avec un sens temporel, comme s'il était dit : il vous est prescrit de jeûner **pendant** le mois de Ramadan.

1.2. "*al_ladhî unzila fî_hi _l_Qur'ân*" = « *au cours duquel a été descendu le Qur'ân* ». Dieu rappelle ici que le Coran a été descendu synthétiquement (unzila) pendant le mois de Ramadan, lors de la Nuit de la Valeur, de la Table Gardée jusqu'au ciel de ce monde puis qu'il fut descendu analytiquement (nuzzila) sur Muẖammad — sur lui les Grâces et la Paix — en fonction de ce que Dieu voulait lui révéler[4].

... Saʿîd ibn Jubayr rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Le Coran a été descendu comme une synthèse du Rappel dans la vingt-quatrième nuit du Ramadan et fut placé [en instance] dans la Maison de la Gloire puissante ».

... Saʿîd ibn Jubayr a dit aussi : « Le Coran a été descendu en une seule fois lors de la Nuit de la Valeur (Laylatu_l_qadr) pendant le mois de Ramadan et fut placé en instance dans le ciel de ce monde »[5].

... Qatâda rapporte de la part de Ibn Abî Malîk qui le tenait de Wâthila, que le Prophète a dit : « Les Feuillets d'Abraham[6] ont été descendus (unzilat) dans la première nuit du mois de Ramadan, la Thora a été descendue (unzilat) au cours des premières nuits de Ramadan, l'Évangile a été descendu (unzila) dans les treize premières nuits, et le Coran l'a été dans la vingt-quatrième nuit de Ramadan ».

... Suddiyy rapporte qu'Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « La Nuit de la Valeur, c'est aussi la Nuit Bénie (al_Laylatu _l_Mubâraka) qui est une nuit de Ramadan au cours de laquelle le Coran a été descendu en une seule fois à partir du "Zubur" jusqu'à la Maison Visitée (Bayt al-Maʿmûr). Cette descente se traduisit sous forme de "Couchers d'étoiles" dans le ciel de ce monde où le Coran était descendu. Par la suite, il fut descendu progressivement sur Muẖammad — ... — pour lui révéler l'Ordre et l'Interdit, en temps de paix ou de guerre, message par message »[7].

... Akrama rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Le Coran fut descendu tout entier jusqu'au ciel de ce monde en une seule fois, en ramadan lors de la Nuit de la Valeur : lorsqu'Allâh voulait en faire connaître quelque chose sur terre, il le faisait descendre de là, et ce, jusqu'à ce qu'Il l'ait rassemblé [à nouveau dans ce monde] ».

... Saʿîd ibn Jubayr rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Le Coran a été descendu en une seule fois, dans la Nuit de la Valeur, du Ciel suprême jusqu'au ciel [de ce monde] ; par la suite, sa descente fut échelonnée sur des années ».

En guise de commentaire, Ibn Abbâs récitait ce verset : « "Je n'en jurerais pas par les Couchers des étoiles" et il ajoutait : "Il a été descendu (nuzzila) en plusieurs parties" ».

... Ibn Jurayj rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Le Coran a été descendu (unzila) en une seule fois sur l'Ange Gabriel dans la Nuit de la Valeur ; l'Ange ne révélait ensuite au Prophète que ce qu'il avait l'ordre de faire descendre sur lui ».

Ibn Jurayj ajoute : « Chaque année [de la période de la Révélation] ce qui avait été descendu synthétiquement sur l'Ange dans la Nuit de la Valeur était tout ce qui allait être, cette année-là, descendu analytiquement sur le Prophète.

Tout ceci est rappelé dans les versets : “Nous l'avons fait descendre [synthétiquement] dans la Nuit de la Valeur” ou encore “Nous l'avons fait descendre [synthétiquement] dans la Nuit Bénie” ».

... Muqassim rapporte d'Ibn Abbâs « qu'un homme lui dit un jour qu'un doute s'était glissé dans son cœur à propos des passages suivants : “Le mois de Ramadan au cours duquel a été descendu le Coran”

“Nous l'avons fait descendre dans la Nuit Bénie”

“Nous l'avons fait descendre dans la Nuit de la Valeur”

Or Allâh avait fait descendre des versets au cours des mois de Chawwâl, de Dhû_l_Qiʿda ou au cours d'autres mois.

[Ibn Abbâs lui répondit :] En fait, en Ramadan, dans la Nuit de la Valeur, ou Nuit Bénie, le Coran n'a été descendu qu'en un seul bloc ; par la suite, il fut descendu progressivement au cours des jours et des mois “en mode de “Couchers d'Étoiles” ».

1.3. “*hudan li_n_nâs wa bayyinâtin mina _l_Hudâ wa_l_furqân*”.

« en tant que Guide pour les hommes » : c'est-à-dire : en tant que direction vers la vérité et le droit chemin.

« et preuves évidentes de guidance (Hudâ) » c'est-à-dire : en tant qu'indications claires données par le Discours divin à propos des limites normatives imposées par Dieu, de Ses obligations, du licite et de l'illicite,

« et de discrimination (furqân) » : et en tant qu'indications pour distinguer la vérité de l'erreur.

(**2**,185)2. “*fa_man chahida min_kumu ch_chahra fa_l_yaçum_hu*” = *« Aussi, celui d'entre vous qui aperçoit le “mois”, qu'il le jeûne ».*

Les avis sont partagés au sujet du sens de la “vision du mois” (chuhûd ach_chahr).

2.1. ● D'après les uns, il s'agit de la vision de celui qui est à demeure chez lui : celui qui est chez lui et qui aperçoit le croissant lunaire du mois de Ramadan est tenu de jeûner, qu'il soit chez lui ou qu'il parte en voyage. Ceux qui partagent cet avis évoquent les propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « “Celui d'entre vous qui aperçoit le “mois”, qu'il le jeûne” : lorsqu'il aperçoit le mois et qu'il est chez lui, il est tenu de le jeûner [complètement, quoi qu'il fasse au cours du mois], qu'il reste à demeure ou qu'il voyage.

Mais s'il aperçoit le mois alors qu'il est déjà en voyage, il peut jeûner ou “desjeûner” ».

... D'après Qatâda, Alî disait que lorsque le mois de Ramadan arrivait alors qu'il se trouvait à demeure et que, par la suite, il voyageait, il se devait de jeûner.

... Ḏabbî rapporte qu'Ibrâhîm a dit : « Lorsque le Ramadan arrive, ne voyage pas ; néanmoins, si tu voyages, après avoir jeûné un jour ou deux, ne romps pas » (...).

> Cet avis [dira plus loin Tabarî] est complètement erroné car il y a plusieurs données traditionnelles concordantes qui prouvent que le Prophète avait commencé un mois de Ramadan en étant chez lui puis qu'il le rompit en partant en voyage.

2.2. ● D'après d'autres, ce passage signifie : celui qui aperçoit le mois, qu'il le jeûne dans la mesure où il est raisonnable, pubère et assujeti à la loi [c'est-à-dire musulman]. C'est là, l'avis d'Abû Ḫanîfa et des gens de son École. Pour eux, celui qui entre dans le mois de Ramadan, en bonne santé, raisonnable et pubère, est tenu de le jeûner ; même si, au cours du mois, il perd la raison et la recouvre plus tard, il sera tenu d'acquitter après la fin du mois de Ramadan les jours de jeûne qu'il n'a pas pu faire pendant ce mois car il fait partie de ceux qui ont aperçu le mois et, par conséquent, l'obligation s'impose à lui (...).

2.3. ● D'après d'autres, ce passage signifie : celui d'entre vous qui aperçoit le mois, qu'il le jeûne tant qu'il reste à demeure.

... Mughîra rapporte qu'Abû Maysara partit en voyage pendant le mois de Ramadan. En passant près de l'Euphrate, alors qu'il jeûnait, il but une gorgée d'eau et rompit [de ce fait] le jeûne.

... Ḫasan ibn Saʿd rapporte que son père revenait avec Alî ibn Abî Ṯâlib d'un domaine appartenant à celui-ci, à quelque distance de Médine ; Alî qui revenait sur une monture, jeûnait mais il ordonna à Saʿd, qui allait à pied, de rompre le jeûne.

Cet avis est le plus pertinent, et il est confirmé par les données traditionnelles suivantes :

... Ibn Abbâs rapporte que lors d'un voyage de Médine à la Mekke, en mois de Ramadan, l'Envoyé d'Allâh, arrivé à Asfân, demanda à boire ; [on lui apporta à boire et] il garda le récipient en main afin que les gens puissent le voir, puis il but.

... Saʿîd al_Khudrî a dit : « Après dix-huit jours de Ramadan, nous partîmes avec le Prophète [en voyage] ; parmi nous, il y avait des gens qui continuèrent à jeûner et d'autres, qui rompirent le jeûne ; celui qui avait rompu ne blâma pas le jeûneur et le jeûneur ne blâma pas celui qui avait rompu ».

(2,185)3. "*wa man kâna mariḏan awʿalâ safarin fa_ʿiddatun min ayyâmin ukhara*" = *« Celui qui est malade ou en voyage* [*qu'il acquitte*] *un nombre* [*équivalent*] *d'autres jours »*.

Celui qui est malade ou en voyage pendant le mois de Ramadan, et qui rompt son jeûne, doit jeûner en dehors de ce mois un nombre de jours équivalent à la période de rupture de son jeûne.

3.1. Les savants sont partagés sur la maladie (maraḏ) pour laquelle Dieu permet de rompre le jeûne et impose le rattrapage d'un nombre équivalent d'autres jours.

● D'après les uns, il s'agit de toute maladie qui empêche de se lever pour faire la prière.

... Al-Ḫasan a dit : « Si le malade ne peut pas prier en station debout, il doit rompre le jeûne ».

● D'après d'autres, il s'agit de tout ce qui peut être appelé "maladie".

... Ibn Tamâm al-Uṯâridî raconte qu'il entra un jour de Ramadan chez Ibn Sirrîn qu'il trouva en train de manger. Il ne lui demanda rien, mais lorsqu'il eut terminé de manger, celui-ci lui dit : « C'est ce doigt-là qui me fait mal »[8].

Pour nous [ajoute Tabarî] le plus pertinent est de dire qu'il s'agit de toute maladie qui fait que le jeûne devient un effort insupportable : s'il n'était pas permis pour celui qui est gravement malade de rompre son jeûne, il serait contraint à la difficulté (ʿusr) et privé de facilité (yusr), ce qui irait à l'encontre de ce que Dieu veut pour Ses créatures et qu'Il fait savoir dans le passage suivant : « Allâh veut pour vous la facilité et non la difficulté ». Par contre, celui [qui est malade mais] pour qui le jeûne n'est pas un surcroît d'effort, est considéré comme un homme sain, capable de supporter le jeûne et tenu de s'acquitter de l'obligation qui y est attachée.

3.2. Quelqu'un nous dira peut-être ceci : d'une part, Dieu dit que celui qui est malade ou en voyage doit compenser par un nombre équivalent d'autres jours et, d'autre part, tu envisages le cas de celui qui voyage ou qui est malade et qui continue néanmoins de jeûner. Dans ce cas, son jeûne sera-t-il valable ou faudra-t-il malgré tout, qu'il jeûne un « nombre équivalent d'autres jours » en dehors du mois de Ramadan? Ou bien, ce passage signifie-t-il qu'il ne lui est pas permis de jeûner et qu'il est tenu de rompre jusqu'au moment où son voyage ou sa maladie aura pris fin?[9].

Les savants sont partagés sur ce point. Nous allons exposer leurs divergences puis nous donnerons l'avis le plus pertinent, si Dieu le permet.

3.2.1. ● D'après les uns, rompre le jeûne en cas de voyage ou de maladie, est un devoir strict imposé par Dieu et non une simple permission. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Zayd rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Rompre le jeûne en cas de voyage est un devoir strict ».

... Yûsuf ibn al-Ḫakam rapporte que le fils de Umar fut interrogé à propos du jeûne au cours d'un voyage et qu'il répondit : « Que penserais-tu si quelqu'un te rendait l'aumône (çadaqa) que tu viens de lui faire? Ne te fâcherais-tu pas? Or ceci [le fait que tu puisses rompre en cas de voyage] est une aumône qu'Allâh t'accorde gracieusement ».

... Ubayd rapporte que Ḏaḫḫâk désapprouvait le jeûne au cours d'un voyage et ajoutait que les gens qui sont de cet avis estimaient qu'au cours d'un voyage, ceux qui jeûnaient étaient néanmoins tenus au rattrapage (qaḏâ') une fois qu'ils sont à demeure.

... Ibn Kulthûm rapporte de la part de son père, que des gens étaient venus voir Umar ibn al-Khaṯṯab pendant le mois de Ramadan ; or ces gens avaient jeûné alors qu'ils voyageaient, Umar leur dit :

— « Par Allâh, vous avez donc jeûné ?

— Par Allâh, ô Prince des Croyants, nous avons effectivement jeûné.

— Et vous avez pu le faire ?

— Oui !

— Compensez-le ! (fa_qḏû_hu) Compensez-le ! Compensez-le ! ».

Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aussi au hadîth suivant :

... Abd ar-Raḫman ibn ʿAwf rapporte que le Prophète a dit : « Celui qui jeûne en voyage est comme celui qui rompt alors qu'il est à demeure ».

3.2.2. ● D'après d'autres, la permission de rompre le jeûne en cas de voyage est une licence (rukhça) que Dieu accorde à Ses serviteurs. L'obligation (farḏ) est le jeûne. Celui qui jeûne en voyage ou en étant malade a de toute façon acquitté son devoir et celui qui rompt, dans ce cas, le fait sur permission de Dieu. Ceux qui partagent cet avis, estiment que, par conséquent, celui qui aura jeûné en voyage ne sera pas tenu au "qaḏâ'"[10].

... Ayyûb rapporte que Urwa et Sâlim évoquèrent le jeûne en voyage en présence de Umar ibn al-Aziz alors que celui-ci gouvernait Médine. Sâlim disait que le fils de Umar [le deuxième Calife] ne jeûnait pas en voyage alors que Urwa rappelait que Aïcha, au contraire, jeûnait. Sâlim disait avoir entendu le fils de Umar lui-même [dire ce qu'il rapportait] et Urwa disait avoir appris de Aïcha elle-même [ce qu'il rapportait]. Leurs voix devinrent plus fortes [au point que leur conversation parvînt à l'Émir]. Umar ibn Abd al-Azîz leur dit :

— Mon Dieu ! pardonne ! Si la chose est facile [à savoir : jeûner au cours d'un voyage], et bien jeûnez ! Et si elle est difficile, rompez ! ».

... Interrogé à propos du jeûne pendant le voyage, Anas ibn Mâlik répondit qu'il avait ordonné à son jeune serviteur de jeûner dans ce cas. On lui dit alors : « Et qu'en est-il de ce verset : "celui qui est malade ou en voyage..." ? ».

Il répondit ceci : « Ce verset a été descendu alors que nous voyagions en ayant faim et que nous faisions la halte sans manger à satiété. Aujourd'hui, nous voyageons en étant repus et nous faisons la halte pour manger jusqu'à satiété ».

... D'après ʿÂçim, Anas disait également à propos du jeûne en voyage : « Celui qui rompt, le fait en fonction d'une licence (rukhça) accordée par Allâh, mais jeûner est meilleur ».

... Aṯâ disait à ce sujet : « Celui qui jeûne s'acquitte de son devoir et celui qui rompt prend la licence qui lui est accordée ».

... Ḫammâd rapporte que Saʿîd ibn Jubayr, Ibrâhîm et Mujâhid disaient à ce sujet : « Celui qui veut jeûner, qu'il jeûne et celui qui veut rompre, qu'il rompe ». Ḫammâd ajoute qu'ils préféraient jeûner.

... Muḫammad ibn Çâliḫ rapporte avoir dit à Qâsim ibn Muḫammad : « Nous voyageons parfois en Ramadan pendant l'hiver. Or jeûner en hiver [au cours d'un voyage] m'est plus facile que de devoir compenser par un jeûne dans la période de chaleur ». Qâsim répondit : « Allâh a dit qu'Il "veut pour vous la facilité et non la difficulté". Ce qui est le plus facile pour toi, fais-le ! ».

[Tabarî conclut]. Cet avis est pour nous le plus pertinent. D'ailleurs, la suite du verset est suffisamment claire pour prouver la validité de ce point de vue : « Allâh veut pour vous la facilité et non la difficulté ». Or il n'y aurait pas de difficulté plus grande que celle de devoir jeûner "un nombre équivalent de jours" [en dehors du Ramadan] après avoir déjà jeûné pendant le voyage [en mois de Ramadan].

Quant à l'homme inintelligent qui s'imagine que celui qui jeûne en Ramadan pendant un voyage, n'acquitte pas son devoir, il suffit de rappeler que Dieu a dit : « Ô vous qui croyez, il vous a été prescrit de **jeûner (→) le mois de Ramadan** au cours duquel le Qur'ân a été descendu »[11].

(2,185)4. *Commentaire de la fin du verset (Extraits résumés).*

4.1. "*yurîdu_Llâhu bi_kumu _l_yusra*" = *« Allâh veut pour vous la facilité ».*

Dieu — que Son invocation soit exaltée — veut dire ceci : ô croyants, en vous accordant la licence de rompre le jeûne en cas de maladie ou en cas de voyage, et [en vous donnant la possibilité] de rattraper par la suite, après votre guérison ou votre retour à demeure, Dieu veut vous alléger et vous faciliter les choses car Il sait que le jeûne dans ces états est difficile pour vous,

4.2. "*wa lâ yurîdu bi_kumu _l_ʿusra*" = *« et Il ne veut pas pour vous la difficulté »* c'est-à-dire : Il ne veut pas vous infliger d'épreuve pénible en vous imposant de jeûner le mois dans ces états alors qu'Il sait que ce serait difficile pour vous de le supporter.

... Pour Ibn Abbâs, la facilité (yusr) c'est de pouvoir rompre et la difficulté (ʿusr) c'est de devoir jeûner pendant le voyage[12].

4.3. "*wa li_tukmilû _l_ʿidda*" = *« et que vous complétiez le nombre »* c'est-à-dire : que vous rattrapiez les jours de jeûne non effectués à cause de votre maladie ou de votre voyage, jusqu'à ce que vous ayez complété le nombre de jours du mois[13]. Si on nous demande quel est ici le rôle de la conjonction "wa" (et) et à quoi doit se rattacher ce passage, nous dirons que les linguistes sont partagés sur ce point :

D'après certains, ce passage fait suite à ce qui précède et le sens sera : Allâh veut pour vous la facilité... et **Il veut que** vous complétiez le nombre.

Dans ce cas, la conjonction "li" aurait une simple fonction de conjonction de coordination.

Mais ceci n'est pas valable car si tel devait être le sens, il n'y aurait pas de conjonction "wa". La présence de ce "wa" indique que la conjonction "li" (dans : **li**_tukmilû) a le sens d'"afin que" (kay) et qu'elle se rapporte à un verbe principal sous-entendu **après** la conjonction "wa" et non pas à un verbe mentionné avant celle-ci : Allâh veut pour vous la facilité... **et Il vous a guidé ainsi afin que** vous complétiez le nombre, que vous le magnifiez... et que vous soyez reconnaissants.

4.4. “*wa li_tukabbirû_Llâha ʿalâ mâ hadâ_kum*” = *« et que vous magnifiez Allâh pour ce en quoi Il vous a guidés »* c’est-à-dire : afin que vous le magnifiez pour la grâce qu’Il vous a faite de vous accorder une guidance qu’Il n’a pas accordée à d’autres gens de tradition que vous et auxquels il avait prescrit le mois de Ramadan comme cela vous a été prescrit. Ces gens se sont égarés [sur ce point] alors que Dieu vous a gratifié de Sa générosité : Il vous a guidés et assistés pour que vous vous acquittiez de ce qui vous a été prescrit et *que vous lui soyez reconnaissants* par votre dévotion à Son égard.

Selon la plupart des commentateurs, Dieu recommande ici à Ses serviteurs de Le magnifier en L’invoquant par le “takbîr” du Jour de la Rupture du jeûne[14].

...Ibn Zayd rapporte qu’Ibn Abbâs a dit : « Dès qu’ils aperçoivent le croissant lunaire (hilâl) du mois de Chawwâl les musulmans se doivent de magnifier Allâh jusqu’à la fin de leur fête car Allâh a dit : “et afin que vous complétiez le nombre et que vous magnifiez Allâh pour ce en quoi Il vous a guidés” ».

Ibn Zayd ajoute : « Il convient, lorsqu’ils se rendent le matin au lieu de prière, qu’ils magnifient [Allâh en cours de route], qu’ils continuent de magnifier une fois assis [dans la mosquée], qu’ils se taisent dès que l’imâm arrive ; si l’imâm dit alors des magnifications, ils magnifieront avec lui de la même façon. Lorsqu’il aura terminé, et que la prière sera faite, la fête sera finie ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,185)

1. Dans le cadre de cette explication, nous utiliserons à nouveau la transcription exacte de ce nom.

2. La racine verbale du nom “ramaḏân” est “ramaḏa” ou “ramiḏa”. Kasimirski signale pour “ramaḏa” : faire paître sur un sol embrasé par le soleil, et pour “ramiḏa” : brûler (se dit du soleil) — être brûlant (un jour d’été) — avoir les plantes des pieds brûlées pour avoir marché sur un sol dur brûlé par le soleil.

3. En d’autres termes, il ne convient pas de dire : entrer dans le Ramadan ou faire le Ramadan mais il faut dire : entrer dans le mois de Ramadan ou faire le jeûne du mois de Ramadan.

4. « La Descente du Coran a eu lieu pour le Prophète — sur lui le salut — une première fois, intégralement et synthétiquement, d’un seul coup (inzâl), ce qui macrocosmiquement est un événement situé au Ciel de ce bas-monde ; ensuite, graduellement et en fonction des événements de la carrière du révélateur, s’est réalisé la descente successive (tanzîl) dite par mode d’“étoiles” » (Note de M. Valsan à propos du commentaire ésotérique du verset **56**,75 par Qashânî ; Et. Trad. Nº 434, p. 270).

Le terme “inzâl” est le nom verbal du verbe “anzala” (unzila, au passif) et le terme “tanzîl” le nom verbal du verbe “nazzala” (nuzzila, au passif).

5. A propos de “laylatu _L-Qadr” (Nuit de la Valeur ou Nuit du Destin) voir la Sourate de ce nom (**97**,1 à 5) dont le premier verset est le suivant : « Nous l’avons fait descendre dans la Nuit de la Valeur ». En note à sa traduction du commentaire ésotérique de cette sourate, M. Valsan précisait : « On considère communément que ce verset parle de la révélation du Coran ou de sa descente de la Table Gardée au plus bas ciel dans la Maison de la Gloire puissante (Baytu _L-ʿIzzah), événement unique et synthétique qui eut lieu dans une nuit du mois de Ramadan (ce dont il est question dans les événements de la sourate **96**). De là, pendant les 23 ans de la carrière prophétique procédèrent, à la faveur des circonstances appropriées, les révélations de détails par sourates et groupes de versets. On doit ajouter à propos des notions que porte cette

sourate, que le Prophète enseignait que, en toute année, il y a une nuit d'"al_Qadr" dont la date d'ailleurs n'est pas fixe et qu'il faut chercher en actes d'adoration, à cause des grâces qui y sont attachées aux œuvres spirituelles ; des ẖadîths incitent à en entreprendre la queste dans la dernière dizaine des nuits du mois de Ramadan, et surtout dans les nuits impaires de cette dizaine ; enfin publiquement et officiellement dans les pays islamiques on fête cette nuit comme étant celle du 27 Ramadan en laquelle on conclut la récitation du Coran commencée depuis le début du mois, dans les prières surérogatoires faites en commun, appelées tarâwiẖ. » (Et. Trad. Nº 416, p. 261). Voir aussi com. (**2**,97-98) et sa note 1.

6. Les Feuillets d'Abraham : Cf. Cor. **87**,98-99.

7. A propos de la "Nuit bénie", cf. Cor. **44**,3 ; à propos de la "Maison visitée", cf. **52**,2 à 4 ; à propos des "Couchers (ou Descentes) des étoiles" (Mawâqiʿu n_nujûm), cf. **56**,75 à 78.

8. Sur cet avis, Tabarî ne cite que ce propos et ne fait aucune remarque... Sa conclusion en sera une réfutation suffisante.

9. Le verset ne précise pas que celui qui est malade ou en voyage doit rompre ; il est simplement dit que celui qui est dans l'un ou l'autre cas, doit compenser. L'interprétation de ce verset dépendra donc de son "taqdîr" c'est-à-dire de l'"estimation" des termes qu'il faudra considérer comme sous-entendus.

10. Litt. le "qaḏâ'" est l'achèvement ou l'acquittement définitif d'une obligation. Il s'agit ici d'une sorte de compensation mais à ne pas confondre avec la compensation dont il a été question précédemment, en com. (**2**,183-184)2.4., qui était appelée "fidiya" et qui consistait à remplacer purement et simplement le jeûne par autre chose en l'occurrence un don de nourriture. Le "qaḏâ'" consiste ici à remplacer le jeûne des jours non jeûnés de Ramadan par d'autres jours de jeûne afin de s'acquitter du nombre complet de jours de jeûne auquel on est tenu. Il s'agit donc plutôt d'un rattrapage, encore que ce terme soit loin de traduire la notion de "qaḏâ'" que nous traduirons suivant le contexte par "achèvement", "acquittement définitif", "compensation", "rattrapage" ; nous ferons de même pour le verbe correspondant, "qaḏâ" indépendamment de ses autres significations qui ont déjà été vues en (**2**,117)2. (Signalons dès à présent que l'on retrouvera la même distinction entre "fidiya" et "qaḏâ'" à propos des rites du pèlerinage).

11. Voir com. (**2**,183-184)2.2. et ci-dessus (**2**,185)1.1.3. Tabarî mentionne ici la construction syntaxique de liaison entre les versets 183 et 185 sans mentionner les termes intermédiaires que nous signalons simplement par le signe (→).

12. Tabarî cite encore cinq autres propos équivalents dont ceux de Mujâhid, de Qatâda et de Ibn Abbâs.

13. Le mois lunaire peut avoir vingt-neuf ou trente jours. Il faudra tenir compte de la longueur précise du mois de Ramadan que l'on doit rattraper.

14. "takbîr" : nom d'action du verbe "kabbara" (d'où : yukabbirû) qui signifie : magnifier, déclarer grand, dire "Allâhu Akbar" : Dieu est le Plus Grand. Conformément à la Tradition du Prophète, au matin du Jour de la Rupture du Jeûne, le musulman qui se rend à la mosquée pour la Prière de la Fête, se doit de magnifier et de glorifier Dieu sur son chemin, puis à la mosquée avec toute l'assistance et ce, jusqu'à l'arrivée de l'imâm. L'invocation traditionnelle dite le plus souvent en cette circonstance est la suivante : "subẖâna _Llâha wa _l_ẖamdu li_Llâh wa_Llâhu Akbar lâ ilâha illâ _Llâh" = « Gloire à Dieu, louange à Dieu, Dieu est le Plus grand ; pas de divinité en dehors de Dieu ».

*
* *

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ

إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

« Lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet **(2,186)**
[réponds-leur que] Je suis Proche, Je réponds à l'appel de
celui qui prie lorsqu'il M'adresse des prières ;
qu'ils me répondent donc [à leur tour par l'obéissance]
et qu'ils croient en Moi [que Je les en récompenserai]
[et ce] afin qu'ils suivent la bonne direction ».

“wa idhâ sa′ala_ka ʿibâdî ʿannî fa_innî qarîbun ujîbu daʿwata _d_dâʿi idḥâ daʿâ_ni fa_l_yastajîbû lî wa _l_yu′minû bî laʿalla_hum yarchudûna”.

(**2**,186)1. *Commentaire du début de ce verset — Circonstances de sa révélation.*

“*wa idhâ sa′ala_ka ʿibâdÎ ʿan_Nî fa_innÎ Qarîbun ujibu daʿwata _d_dâʿî idhâ daʿâ_Nî*”[1] = *« Lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet* [*réponds-leur que*] *Je suis Proche, Je réponds à l'appel de celui qui prie lorsqu'il M'adresse des prières ».*

1.1. Aspects généraux.

Les termes “ujîbu daʿwata _d_dâʿî idhâ daʿâ_Ni” pourraient se traduire de plusieurs façons en fonction du sens retenu pour le verbe “daʿâ” : étym. appeler, puis demander et de là, prier, adresser des prières (duʿâ)[2]. Les termes “daʿwa” et “dâʿî” sont issus de cette racine : “daʿwa” signifie plus spécialement l'appel (duʿâ étant réservé pour désigner plutôt la prière) mais “dâʿî” peut désigner celui qui prie comme celui qui appelle. On pourrait donc traduire ainsi :

« Je réponds à l'appel de celui qui prie quand il Me prie », ou :

« Je réponds à l'appel de celui qui M'appelle quand il M'appelle », ou encore :

« quand il M'adresse des prières ». Ces explications concernent le sens immédiat et fondamental de ces termes indépendamment de leurs significations particulières dans ce contexte et qui seront expliquées plus loin.

Ce passage signifie : Ô Muẖammad, lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet et te demandent où Je suis, réponds-leur que Je suis Proche (Qarîb) d'eux, que J'entends leurs prières (duʿâ) et que Je réponds à l'appel de celui d'entre eux qui M'adresse des prières. [Ce passage s'explique par les circonstances de sa révélation].

1.2. Divergences à propos des circonstances de la descente de ce verset.

Les commentateurs sont unanimes pour dire que la révélation de ce verset fait suite à celle d'un autre passage où Dieu dit à Ses serviteurs : « Adressez-Moi des prières, Je vous répondrai » (udʿû_Nî astajib la_kum) (Cor. **40**,60). Ce passage suscita différentes réactions parmi les croyants. Les commentateurs divergent au sujet de la réaction plus particulière qui occasionna la “descente” de ce verset-ci. En n'indiquant aucun choix préférentiel, Tabarî laisse entendre que ce verset constitua une réponse simultanée à toutes les réactions.

● D'après certains, quelqu'un posa cette question au Prophète — sur lui les grâces et la Paix — : « Ô Muh̲ammad, est-Il Proche notre Seigneur, que nous puissions être en entretien intime (munâjât) avec Lui, ou bien est-Il éloigné en sorte que nous devions l'appeler? » C'est alors que Dieu fit descendre ce verset.

● D'après d'autres, ce verset a été révélé en réponse à des gens qui demandaient au Prophète l'heure à laquelle il convenait d'adresser des prières (duʿâ) à Dieu.

... At̲â a dit : « Après la révélation du verset "Votre Seigneur a dit : adressez-Moi des prières, Je vous répondrai" ; il y eut des gens qui demandèrent l'heure durant laquelle il fallait adresser des prières. C'est alors que ce verset fut descendu... ».

... Suddiyy a dit à propos de ce verset : « Il n'est pas de serviteur croyant qui n'adresse de prières à Allâh sans qu'Il ne lui réponde ; si ce qu'il demande est une subsistance qui lui soit impartie dans ce monde, soit que Allâh la lui accorde, soit qu'Il la lui réserve jusqu'au Jour de la Résurrection où Il le préservera par cela de quelque chose qui pourrait alors lui être désagréable ».

● D'après d'autres, ce verset a été révélé en réponse à des gens qui demandaient la direction vers laquelle il fallait adresser des prières après que Dieu eût dit : « Adressez-Moi des prières, Je vous répondrai ». D'après Mujâhid, c'est aussi en réponse à cette question que fut révélé le verset : « Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allâh » (Cor. **2**,115).

● D'après d'autres, enfin, ce verset a été révélé en réponse à des gens qui demandaient au Prophète comment adresser des prières à Dieu.

(**2**,186)2. *Commentaire de la fin du verset.*

2.1. "*fa _l_yastajîbû_lî*".

Le verbe "istajâba" (d'où : yastajîbû) a pour maçdar "istijâba" et peut avoir deux significations : répondre ou demander[3].

● D'après certains, ce passage signifie : qu'ils me répondent par l'obéissance.

... Mujâhid a dit : « "fa_l_yastajîbû_lÎ" c'est-à-dire : qu'ils m'obéissent ; l'"istijâba" c'est l'obéissance (t̲âʿa) ».

● D'après d'autres, ce passage signifie : qu'ils M'adressent donc les prières (fa _l_yadʿû_Nî).

Le verset se traduirait ainsi : lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet [réponds-leur que] Je suis Proche ; Je réponds à l'appel de celui qui prie quand il M'adresse des prières ; qu'ils M'adressent donc des prières !

2.2. "*wa _l_yu'minû_bÎ*" = *« et qu'ils croient en Moi ».*

● Pour ceux qui admettent que le passage précédent signifiait "qu'ils me répondent par l'obéissance", le sens sera : qu'ils considèrent comme véridique la récompense que Je leur accorderai pour leur obéissance et qu'ils croient que Je les en récompenserai généreusement.

● Pour ceux qui admettent que le passage précédent signifiait “qu’ils M’adressent donc des prières”, le sens sera : qu’ils croient que Je leur répondrai.

2.3. “*wa laʿalla_hum yarchudûna*” = « *afin qu’ils suivent la bonne direction* ».

Le sens de la fin du verset est celui-ci : qu’ils me répondent donc par l’obéissance, qu’ils croient, qu’ils reconnaissent et qu’ils affirment que la récompense que Je leur accorderai pour cette obéissance est véritable, et qu’ils se guident par tout cela en tous leurs actes **afin de suivre la bonne direction**.

(**2**,186)3. *Interprétation du passage* : “*ujîbu daʿwata _d_dâʿî idhâ daʿâ_Nî*”.

Quelqu’un nous demandera peut-être la signification de cette Parole de Dieu car, Dieu dit ici « Je réponds à l’appel (daʿwa) de celui qui prie quand il M’adresse des prières » ; or, nous dira-t-il, nous voyons bien des gens adresser des prières à Dieu et ne pas être exaucés pour autant. Ceci présente deux aspects :

3.1. ● Selon l’un, ce qui est désigné en fait par le terme “daʿwa”, c’est l’œuvre (ʿamal) que Dieu a recommandée ou ordonnée d’accomplir.

L’interprétation est la suivante : lorsque Mes serviteurs t’interrogent à Mon sujet [réponds-leur que] Je suis Proche de celui qui M’obéit et qui accomplit ce que Je lui ai ordonné, Je lui réponds en le récompensant de son obéissance à Mon égard quand il M’a obéi.

Quant à la prière (duʿâ), c’est ici la demande (masʿala) que le serviteur adresse à Son Seigneur pour qu’Il lui accorde ce qu’Il a promis à Ses Saints pour leur obéissance.

Quant à la réponse (ijâba) de la part de Dieu, réponse qu’Il garde en réserve pour lui [pour la lui faire connaître au Jour de la Résurrection] c’est de remplir la promesse qu’Il a faite à ceux qui accomplissent les œuvres qu’Il leur a ordonné d’accomplir.

On rapporte que le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit : « En vérité, la prière (duʿâ) c’est la dévotion »[4].

3.2. ● Selon l’autre aspect, ce passage signifie, si l’on veut : Je réponds à l’appel de celui qui prie quand il M’adresse des prières.

Tabarî n’aborde pas directement le rapport de ce verset avec les autres versets concernant le jeûne, au milieu desquels il se trouve placé. Toutefois, il y fait incidemment allusion par la première interprétation qu’il donne du passage étudié ci-dessus. En effet les versets qui précèdent et celui qui suit se rapportent à l’une des cinq œuvres fondamentales d’obéissance et de dévotions : le jeûne (voir aussi note 4).

Compte tenu de la seconde interprétation, il existe encore un autre rapport entre ce verset sur la prière, dite “duʿâ” et le jeûne : c’est qu’il est particulièrement recommandé, pendant le mois de Ramadan, d’adresser des prières à Dieu en particulier chaque soir, au coucher du soleil, lors de la rupture du jeûne.

Abû Hurayra rapporte que le Prophète a dit : « Il y a trois personnes dont la supplique (daʿwa) n’est pas rejetée : le jeûneur lorsqu’il rompt son jeûne [et adresse une demande à Allâh], l’imâm équitable et celui qui subit une injustice et implore [Allâh]. Allâh élève leurs suppliques au-dessus de la nuée, les Portes du Ciel leur sont ouvertes et leur Seigneur leur dit : “Assurément, Je t’apporterai aide, fût-ce après un (certain) temps” ».

Du point de vue structurel, on remarquera donc que les versets se rapportant au jeûne présentent la continuité suivante :

— le verset 183 concerne l’obligation générale de jeûner ;

— le verset 184 concerne la première “forme” de cette obligation ;

— le verset 185 concerne l’obligation de jeûner le jour et les conditions dans lesquelles il est permis de rompre le jeûne ;

— le verset 186 peut se rapporter plus spécialement à l’invocation dite à la fin de la journée lors de la rupture du jeûne ;

— enfin le verset 187 concernera plus spécialement **ce qu’il est permis de faire pendant les nuits du mois de Ramadan** et les moments limites au-delà desquels, faire l’une de ces choses, entraînerait la rupture immédiate du jeûne.

Pour un aspect de la continuité structurelle des versets 177 à 218, voir ci-dessous la note 4.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,186)

1. Dans cette seconde transcription, tous les pronoms suffixes de la première personne (nî et î) se rapportant à Dieu, ont été signalés par une majuscule.

2. A ne pas confondre avec les prières nommées “çalât”, bien que, compte tenu de ce qui a été dit en com. (**2**,3)2., la “çalât” soit une forme de “duʿâ”. Lorsqu’il s’agit des prières obligatoires, nous marquons la distinction par la majuscule. Du point de vue des termes français, remarquons qu’étymologiquement “prier” signifie “demander”.

3. Litt. “istajâba” peut signifier : demander une réponse (jawâb).

4. “inna _d_duʿâ huwa _l_ʿibâda”. La première forme de dévotion étant la prière dite “çalât”, ce hadîth vient éclairer le commentaire que Tabarî avait donné de ce terme en com. (**2**,3)2. Par ailleurs, le jeûne constitue, après la prière et l’aumône l’un des cinq piliers de l’Islâm, selon ce hadîth : « L’Islâm est bâti sur cinq [piliers] : le témoignage..., l’accomplissement des prières, l’acquittement de l’aumône, le jeûne du mois de Ramadan et le pèlerinage vers la Maison de Dieu pour qui a la possibilité d’y aller ». Remarquons que le verset 177 concernait, entre autres, différentes formes d’aumônes, les versets 183 à 187, concernent le jeûne et les versets 189 à 203 concerneront principalement le pèlerinage. Enfin les versets 214 à 218 concerneront plus spécialement le “jihâd” (terme traduit habituellement par “guerre sainte”) et qui constituent selon certaines écoles la sixième obligation fondamentale.

*
* *

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ
لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ

أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٔـٰنَ بَٰشِرُوهُنَّ

وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ

لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ

ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ

فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ

ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ١٨٧

« Il vous est permis, la nuit du jeûne, de cohabiter avec vos épouses ; (2,187)

elles sont pour vous une source de repos et vous, vous êtes pour elles une source de repos.

Allâh sait que vous vous êtes porté préjudice à vous-mêmes, puis Il est revenu vers vous et vous a pardonné. A présent, approchez-vous d'elles et recherchez ce qu'Allâh vous a prescrit.

Mangez et buvez jusqu'à ce que vous distinguiez le "fil blanc" du "fil noir" de l'aube et ensuite acquittez-vous (parfaitement) du jeûne jusqu'à [l'approche de] la nuit.

Ne vous approchez pas d'elles [de vos épouses] alors que vous êtes en retraite dans les mosquées. Telles sont les "limites légales" instituées par Allâh ; ne vous en approchez pas.

C'est ainsi qu'Allâh explicite Ses Signes aux hommes afin qu'ils soient emplis de crainte ».

"uh̲illa la_kum laylata _ç_çiyâmi _r_rafathu ilâ nisâ'i_ _kum hunna libâsun la_kum wa antum libâsun la_hunna/ ʿalima _llâhu anna_kum kuntum takhtanûna anfusa_kum fa_tâba ʿalay_kum wa ʿafâ ʿan_kum/fa_l_âna bâchirû_hunna wa _btaghû mâ kataba _llâhu la_kum/wa kulû wa _chrabû h̲attâ yatabayyana la_kumu _l_khayt̲u _l_abyad̲u mina _l_khayt̲i _l_aswadi mina _l_fajri thumma atimmû _ç_ _çiyâma ilâ _l_layli/wa lâ tubâchirû_hunna wa antum ʿâkifûna fî_l_masâjidi/tilka h̲udûdu _llâhi fa_lâ taqrabû_hâ/

ka_dhâlika yubayyinu _llâhu âyâti_hi li_n_nâsi laʿalla_hum yattaqûna”.

(**2**,187)1. “*uh̲illa la_kum laylata _ç_çiyami _r_rafathu ilâ nisâ'i_kum*” = *« Il vous est permis, la nuit du jeûne, de cohabiter (rafath) avec vos épouses ».*

Le terme “rafath” est une métaphore pour désigner l’union intime (jimâʿ) (...)[1].
“*hunna libâsun la_kum wa antum libâsun la_hunna*” = *« elles sont pour vous une source de repos (libâs) et vous vous êtes pour elles une source de repos (libâs) ».*
Si quelqu’un demande comment l’homme et la femme peuvent être l’un pour l’autre un “libâs” (signifiant habituellement vêtement), nous répondrons qu’il y a ici deux aspects.

Tabarî admet deux significations possibles pour le terme “libâs” :
— vêtement (thawb) ;
— repos, source de repos (sakan), ou apaisement (sukûn)[2].

1.1. ● Si on comprend le terme “libâs” dans son sens habituel de “vêtement” (thawb), il est employé ici, par métaphore pour désigner le corps. Lorsqu’ils sont en union intime, le corps de chacun des époux est l’un par rapport à l’autre comme un vêtement tant par leur proximité que par le fait que l’un couvre en quelque sorte l’autre. Cette signification est retenue par Rabîʿ ibn Anas pour qui “libâs” signifie ici la couverture (lih̲âf).

Selon cette signification, le passage aurait le sens suivant : « elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles ». (Trad. de R. Blachère, celle de D. Masson est quasiment identique).

1.2. ● On pourrait aussi comprendre que chacun des époux est un “libâs” par rapport à l’autre car chacun d’eux est une source de repos (sakan) pour l’autre et trouve auprès de lui un apaisement (sukûn). C’est ainsi que Dieu dit qu’ « Il a fait de la nuit un “libâs” pour vous » (Cor. **78**,10), c’est-à-dire qu’Il a fait d’elle une source de repos (sakan). Il a dit aussi à un autre endroit [à propos de l’âme d’Adam] : « et Il fit d’elle une épouse afin qu’il (Adam) trouvât le repos (li yaskuna) auprès d’elle » (Cor. **7**,189). Ceci justifie que le terme “libâs” ait ici le sens de “sakan”. C’est là ce que dit Mujâhid et d’autres, bien qu’il soit possible d’admettre le terme “libâs” dans le sens de vêtement (voir ci-dessus).
... Mujâhid, ... Qatâda, ... Suddiyy, ... Ibn Zayd, ... et Ibn Abbâs interprètent ainsi : « “elles sont pour vous un “libâs” et vous êtes un “libâs pour elles” c’est-à-dire, elles sont une source de repos pour vous et vous, vous êtes une source de repos pour elles ».

(**2**,187)2. *« Allâh sait que vous vous êtes porté préjudice à vous-mêmes, puis Il est revenu vers vous et vous a pardonné » — Circonstances de la révélation de ce verset.*

Si quelqu’un demande quel est ce préjudice, nous répondrons qu’il consiste en deux choses : d’une part, cohabiter avec l’épouse et, d’autre part, manger et boire, à un moment du jour où ces actes étaient encore interdits.

Pour comprendre ce passage, il est nécessaire de connaître les circonstances de la révélation des différentes parties de ce verset, c'est pourquoi Tabarî place ici les différentes données traditionnelles sur cette question : il va citer dix-huit khabars concordants[3] ; les uns concernent plus spécialement les circonstances de la révélation du passage se rapportant à la permission de cohabiter avec son épouse, et les autres concernent plus spécialement celles qui se rapportent à la permission de manger et de boire.

Comme cela a été vu précédemment (com. (**2**,183-184)2.1., les musulmans, avant l'institution du jeûne du mois de Ramadan, jeûnaient trois jours par mois, jeûne qu'ils pouvaient d'ailleurs, selon certains, compenser par la "fidiya". Le jeûne commençait alors la nuit, à partir du moment où ils avaient dormi, et il durait jusqu'au lendemain soir à l'heure du coucher du soleil qui marquait le moment de la rupture.

Lorsque le mois de Ramadan fut institué, comme jeûne obligatoire, les musulmans continuèrent dans un premier temps à jeûner de cette façon, mais il leur fut difficile de supporter pendant un mois un régime aussi rigoureux. Il se produisit les incidents qui seront mentionnés plus loin et les circonstances devinrent favorables pour que Dieu fît connaître Sa Miséricorde et révélât les normes et les limites définitives de l'obligation qu'Il imposait.

... Qatâda commente ainsi ce passage : « Au début de l'institution du jeûne, les gens avaient reçu l'ordre de jeûner trois jours chaque mois et de faire une prière de deux rakaʿa le soir ... lorsque le jeûne du mois de Ramadan leur fut imposé, il leur était permis, à partir du moment de la rupture du jeûne [au coucher du soleil], de manger, de boire et de cohabiter avec leur épouse tant qu'ils n'avaient pas dormi.

A partir du moment où ils avaient dormi, tout cela leur était interdit jusqu'à la rupture du lendemain soir. Le préjudice que les gens causèrent à leur âme fut de manger, de boire ou encore de cohabiter avec leur épouse après s'être assoupis.

Par la suite, Allâh leur rendit ces choses licites jusqu'à l'apparition de l'aube ».

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « Au début de l'Islâm, les gens jeûnaient jusqu'au soir ; après avoir mangé entre le coucher du soleil et le moment de la prière de nuit (ʿatama)[4], et avoir fait cette prière [ou encore après avoir dormi], il leur était interdit de manger [de boire ou de cohabiter avec leur épouse] jusqu'au lendemain soir.

Or une nuit, Umar ibn al-Khaṯṯâb se réveilla et son âme lui suggéra des choses ; il eut des rapports intimes avec son épouse mais lorsqu'il fit la grande ablution, il se mit à pleurer et à blâmer sévèrement son âme. Il se rendit ensuite auprès du Prophète — ... — et lui dit :

— Ô Envoyé d'Allâh, je présente des excuses pour mon âme à Allâh et à toi pour avoir commis cette faute qui m'a été rendue attrayante : j'ai eu des rapports intimes avec mon épouse [à un moment où il n'était plus permis d'en avoir]. Trouveras-tu quelque indulgence à m'accorder, ô Envoyé d'Allâh?

— Tu n'étais pas en droit de faire cela.

A peine Umar fut-il revenu chez lui qu'un messager vint l'informer qu'il était excusé par un verset du Coran. Allâh ordonna à Son Envoyé de placer ce verset dans la centaine centrale de la sourate de la Génisse, et c'était le verset qui commence par "Il vous est permis, la nuit du jeûne, de cohabiter avec vos épouses..." jusqu'aux termes "Allâh sait que vous vous êtes porté préjudice à vous-mêmes" ; il s'agissait de ce que Umar avait fait.

Allâh dit ensuite : "puis Il est revenu vers vous et vous a pardonné. A présent, approchez-vous d'elles et recherchez ce qu'Allâh vous a prescrit" jusqu'aux termes "le fil blanc du fil noir". Dans ce passage, Allâh révélait qu'Il pardonnait à Umar et faisait savoir aux croyants que manger, boire et avoir des rapports intimes était licite jusqu'au matin ».

... Al-Barrâ a dit : « Au début, parmi les Compagnons de Muhammad — ... — lorsque quelqu'un avait jeûné et qu'il s'était endormi avant d'avoir rompu le jeûne, il ne mangeait plus jusqu'au lendemain soir.

[L'un des Compagnons de Médine] Qays ibn Çurma al-Ançârî avait travaillé tout une journée en état de jeûne dans ses champs. Le soir, au moment de la rupture, il revint vers sa femme et lui dit :

— As-tu quelque chose de prêt à consommer?

— Non, lui dit-elle, mais je vais aller te chercher ce qu'il faut. Or ses yeux tombaient de fatigue et il s'endormit [avant qu'elle ne revienne]. A son retour, elle le réveilla mais lui fit remarquer qu'il avait déjà dormi.

Par crainte de désobéir à Allâh et à Son Envoyé, il refusa de manger et arriva au petit matin en étant resté en état de jeûne[5]. Cependant, avant le milieu de la journée, il s'évanouit [dans ses champs]. Ceci fut alors rapporté au Prophète et c'est à son sujet que descendit ce verset[6] jusqu'aux mots "Mangez et buvez jusqu'à ce que vous distinguiez le fil blanc du fil noir"[7].

Les Compagnons se réjouirent profondément de la révélation de ce verset ».

(2,187)3. *« A présent, approchez-vous d'elles et recherchez ce qu'Allâh vous a prescrit ».*

D'après la plupart des commentateurs, les termes "bâchirû_hunna" (traduits ici par : approchez-vous d'elles)[8] sont une métaphore pour désigner l'union intime (jimâʿ).

... Ibn Abbâs a dit : « La "mubâchara" c'est l'union intime ; mais Allâh est digne et utilise une métaphore ».

Quant à l'interprétation de la suite de ce passage, il y a divergence.

● D'après certains, il s'agit de chercher à avoir un enfant[9].

● D'après d'autres, il s'agit de rechercher la Nuit du Destin parmi les nuits du mois de Ramadan, et cet avis est fondé sur des propos d'Ibn Abbâs[10].

● D'après d'autres encore, il s'agit de rechercher ce que Dieu a rendu licite dans les nuits du jeûne.

[Tabarî ajoute]. Pour moi, l'interprétation la plus pertinente est de dire que ce passage signifie ceci : recherchez tout ce que Dieu a décrété pour vous et inscrit pour vous dans la Table Gardée : chercher à avoir des enfants est le but de l'union intime tel que Dieu l'a décrété et inscrit dans la Table Gardée ; il y est également prescrit de rechercher la Nuit du Destin[13], de même, ce que Dieu vous a permis les nuits du jeûne y est également inscrit. Il est donc possible que tous ces aspects se rapportent à ce passage : « et recherchez ce qu'Allâh vous a prescrit », bien que celui qui se rapproche le plus du sens obvie du texte soit le premier car ce passage vient immédiatement après les termes : « Approchez-vous d'elles ».

(2,187)4. *« Mangez et buvez jusqu'à ce que vous distinguiez le "fil blanc" du "fil noir" de l'aube et ensuite acquittez-vous [parfaitement] du jeûne jusqu'à [l'approche de] la nuit ».*

Termes à connaître pour la suite du commentaire :

— sahar : moment de la fin de la nuit où se fait le dernier repas avant l'entrée en jeûne.

— sahûr : nom de ce dernier repas.

— imsâk : entrée en jeûne, cessation de tout ce qu'il est permis de faire la nuit et interdit le jour.

— iftâr : rupture du jeûne, et période de la nuit pendant laquelle le jeûne est interrompu ; l'imsâk marque la fin de l'iftâr.

Signalons, à titre indicatif, que les commentaires ne disent presque rien à cet endroit sur la façon dont le jeûne doit se faire au cours de la journée ; mais, à vrai dire, dans la mesure où le jeûne (çawm) est abstinence (imsâk), savoir ce dont il faut s'abstenir c'est aussi savoir par rapport à quoi il faut jeûner. Toutefois, ce qui sera dit ici n'est pas à lui seul suffisant, pour savoir ce qu'est réellement le jeûne en Islâm. Il faudra encore s'adresser aux hadîths qui feront découvrir bien d'autres aspects de ce mode fondamental de soumission à Dieu.

4.1. "*hattâ yatabayyana la_kum al_khaytu _l_abiyadu min al_khayti _l_aswadi min al_fajr*" = *« jusqu'à ce que vous distinguiez le "fil blanc" du "fil noir" de l'aube ».*

4.1.1. ● [Premier avis] Certains disent que le "fil blanc" signifie la clarté du jour et le "fil noir" les ténèbres de la nuit ; pour eux, l'ensemble du verset signifie : buvez et mangez pendant les nuits du mois de jeûne, allez vers vos épouses en souhaitant un enfant, et cela au début de la nuit jusqu'au moment où, au matin, vous arriviez à différencier les premières lueurs de l'aube des ténèbres de la nuit. Ceux qui partagent cet avis se fondent sur les propos suivants :

... Qatâda a dit : « Ces deux "fils" sont comme deux signes ou deux limites évidentes ; par conséquent, qu'un muezzin un peu ostentatoire ou faible d'esprit, ne vous empêche pas de prendre votre "sahûr", car ils font parfois l'appel (adhân) tôt dans la nuit. Il se peut qu'au "sahar" apparaisse une légère blancheur dans le ciel ; c'est là le "faux matin" (çubh kâdhib) comme l'appellent les Arabes, qu'elle ne vous empêche pas de prendre votre "sahûr". A vrai dire, le "çubh" (le matin) apparaît nettement à l'horizon ; mangez et buvez jusqu'au moment où vous le verrez ; lorsque vous le verrez, arrêtez-vous ».

... Ibn Abbâs a dit : « Il vous est permis de manger, de boire ... jusqu'au moment où vous distinguerez le jour de la nuit ; par conséquent, toutes ces choses vous sont interdites à partir de ce moment jusqu'à l'arrivée de la nuit. Allâh vous a donc ordonné de jeûner le jour et de rompre la nuit ».

... Adiyy ibn Hâtim rapporte le hadîth suivant : « Je me rendis auprès de l'Envoyé d'Allâh, sur lui les Grâces et la Paix, et il m'enseigna l'Islâm, ce qu'étaient les prières et comment accomplir chacune dans son temps, puis il me dit : "lorsqu'arrive le mois de Ramadan, mange et bois jusqu'à ce que tu distingues le "fil blanc" du "fil noir" de l'aube ; ensuite acquittes-toi parfaitement du jeûne jusqu'à (l'arrivée de) la nuit". Or je n'avais pas compris ce que cela signifiait. Je pris donc deux fils, un blanc et un noir et les tressai ensemble. A l'aube, je regardai les deux fils mais je ne vis pas de différence.

Je me rendis alors auprès de l'Envoyé d'Allâh — ... — et lui dit : "O Envoyé d'Allâh, j'ai retenu tout ce que tu m'as recommandé sauf que je n'ai pas saisi ce que veut dire "le fil blanc du fil noir".

— Et qu'est-ce qui te gênes, dit-il en souriant comme s'il savait ce que j'avais fait.

— J'ai tressé deux fils, un blanc et un noir, et je les ai regardés à la fin de la nuit mais sans trouver de différence.

Il eut un large sourire et me dit : "ta sagacité a été mise à épreuve ; il s'agit de la clarté du jour et des ténèbres de la nuit" ».

... Sahl ibn Sa'd a dit : « Les termes "de l'aube" n'étaient pas mentionnés dans un premier temps et la phrase se présentait ainsi : "Mangez et buvez jusqu'à ce que vous distinguiez le "fil blanc" du "fil noir". Ceux qui voulaient jeûner se mettaient aux pieds deux fils, un blanc et un noir, et ils mangeaient et buvaient jusqu'à ce qu'ils les distinguassent. C'est alors que la Révélation fut complétée par la mention "de l'aube" (min al_fajr) et ils comprirent qu'il s'agissait du jour et de la nuit ».

4.1.2. ● [Deuxième avis] Certains autres commentateurs disent que ces deux "fils" correspondent à la blancheur du jour et à l'obscurité de la nuit et il faut que cette blancheur inonde déjà le ciel et que sa clarté se répande sur les routes ; ce qui est en vue dans ce verset ne désigne pas la lumière qui monte dans le ciel alors que l'aube (fajr) n'est pas encore là véritablement car cette lumière ne correspond encore qu'au "faux matin"[11]. L'aube véritable (fajr çâdiq) n'est là que lorsque l'horizon apparaît clairement. Ceux qui partagent cet avis se fondent sur les propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « Il y a deux sortes d'aube : la première qui monte dans le ciel ne permet rien pas plus qu'elle n'interdit quelque chose ; c'est l'aube qui apparaît clairement au sommet des montagnes, qui interdit de boire ».

... Atâ a dit : « Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — a dit : "Ne soyez pas empêchés de prendre votre "sahûr" par l'adhân de Bilâl ou par l'"aube verticale" (al_fajr al_mustatîl), mais par l'"aube étale" sur l'horizon ».

4.1.3. ● [Troisième avis[12]] Enfin, d'autres commentateurs disent que ces deux "fils" correspondent à la lumière du soleil et à l'obscurité de la nuit. Ceux qui partagent cet avis se fondent sur les propos suivants :

... Ibrâhîm at-Taymî rapporte que son père lui a dit ceci : « "Lors d'un Ramadan, je voyageais avec H̱udhayfa ; lorsque l'aube apparut il nous dit : "y a-t-il parmi vous quelqu'un qui veuille manger ou boire?" Nous lui répondîmes : "Certainement pas celui qui veut jeûner !" Il répondit : "Mais moi, oui".

Nous continuâmes notre route jusqu'à ce que nous estimions que l'heure du "çubẖ" était bien avancée. Il nous dit encore : "Y a-t-il quelqu'un parmi vous qui veuille prendre le saẖûr?" Nous lui dîmes : "Certainement pas celui qui veut jeûner !" Il nous répondit : "Mais moi, oui". Il s'arrêta, prit le "saẖûr" et fit ensuite la prière ».

... Al-Barrâ a dit : « Une fois, pendant le mois de Ramadan, je pris le "saẖûr" puis je sortis et me rendis chez Ibn Masʿûd qui me dit : "Bois !"

— J'ai déjà pris le saẖûr.

— Bois ! me répondit-il. Puis nous sommes allés à la mosquée. Or, la prière du "çubẖ" était déjà commencée ».

... Sâlim, client de Abû H̱udhayfa, a dit : « "Une nuit de Ramadan, j'étais avec Abû Bakr aç-Çiddîq sur la terrasse de la maison. Je vins vers lui et dit "Ô Khalife de l'Envoyé d'Allâh — ... — ne vas-tu pas manger?" De la main, il me fit signe de le laisser. Je vins le trouver une seconde fois... Il regarda alors vers l'aube puis, de la main, me fit signe de le laisser. Je vins le trouver une troisième fois et lui dis : "Tu ne manges pas, ô Khalîfe?" — "Apporte ton repas" me dit-il. Je le lui apportai et il mangea ; puis il fit une prière (surérogatoire) de deux rakaʿa avant d'aller à la prière du "çubẖ" ».

... Abû Hurayra rapporte que le Prophète a dit : « Si l'un d'entre vous entend l'appel à la prière alors qu'il tient encore un récipient à la main, qu'il ne le pose qu'après en avoir bu ce qu'il avait besoin d'en boire ».

... Abû Umâma a dit : « "Le petit appel à la Prière venait d'être fait alors que Umar ibn al_Khaṯṯâb tenait encore un récipient à la main : "vais-je le boire, ô Envoyé d'Allâh?" demanda-t-il au Prophète. Celui-ci lui répondit que oui et Umar le but ».

4.1.4. [Avis de Tabarî] L'erreur de ceux qui ont cette opinion, c'est de considérer que le début et la fin du jour correspondent au lever et au coucher du soleil. Pour eux, si le début du jour était l'arrivée de l'aube, sa fin devrait être la fin du crépuscule. Or, leur erreur est manifeste.

Tout d'abord, le verset dit "le fil blanc de l'aube" (min al_fajr) et il ne dit pas "à l'aube" ce qui signifierait à n'importe quel moment de celle-ci. De plus, il est précisé "jusqu'à ce que vous distinguiez le "fil blanc" du "fil noir" de l'aube". Or, cette distinction peut s'effectuer dès le commencement de l'apparition des premières lueurs de l'aube et Dieu — qu'Il soit exalté — a fait de ce moment-là, la limite extrême pour boire et manger.

A celui qui prétend pouvoir dépasser cette limite, on peut lui rétorquer : que dis-tu d'une personne qui estimerait que la limite à ne pas dépasser se situe au milieu de la matinée ou à midi? S'il répond alors qu'une telle personne est en contradiction avec le Livre et la Sunna, on lui répliquera : et toi donc, n'es-tu pas en contradiction avec ce qu'ils indiquent? Quelle différence entre toi et l'autre? — La différence entre lui et moi, dira-t-il peut-être, est que Dieu a ordonné de jeûner le jour et non la nuit et que le jour commence au lever du soleil. — Ceux qui rejettent ton avis disent la même chose sur le fait qu'il faut jeûner le jour et non la nuit. Mais le jour, pour eux, commence à l'apparition de l'aube et d'ailleurs, cette apparition est due à la lumière du soleil, lumière qui commence à poindre alors que le soleil est encore loin d'apparaître complètement et il en est de même à la fin du jour, qui commence lorsque le soleil se couche alors que sa lumière n'a pas disparu complètement.

Aux tenants de cette opinion, il faudrait encore dire ceci : Si le début du jour, tel que vous le décrivez, correspond à l'apparition complète de la lumière du soleil et la disparition complète de la nuit, il faudrait logiquement considérer que le début de la nuit coïncide avec la disparition totale de toute lumière diurne et la plénitude de l'obscurité, et dans ce cas, si vous êtes toujours logiques, et puisque vous pensez comme nous qu'il faut jeûner le jour et rompre la nuit, il vous faut jeûner jusqu'à la disparition des dernières lueurs du crépuscule. Or, si telle est effectivement votre opinion, elle est réfutée par tout ce qui est rapporté et il n'est pas permis de ne pas s'apercevoir de l'erreur. Si malgré tout, vous dites que le début de la nuit correspond au couchant et à l'apparition de la première pénombre du crépuscule, nous en disons autant du début du jour : c'est l'apparition des premières lueurs du soleil et les premiers signes de l'effacement de la nuit. Ce que vous dites du début de la nuit confirme ce que nous disons du début du jour.

4.2. "*thumma atimmû _ç_çiyâma ilâ _l_layl*" = « *et acquittez-vous (parfaitement) du jeûne jusqu'à (l'arrivée) de la nuit*".

Dieu a défini la limite de l'"ifṯâr" : la fin de son temps est l'arrivée du début du jour ou, en d'autres termes, le début de la fin de la nuit. De même par les mots "et acquittez-vous (parfaitement) du jeûne jusqu'à (l'arrivée) de la nuit", Dieu définit la limite du jeûne : la fin de son temps est l'approche de la nuit (iqbâlu _l_layl). Il a indiqué ainsi qu'il n'y avait pas de jeûne la nuit, comme il n'y avait pas de "desjeûnement" le jour [pour celui qui doit jeûner] et que celui qui continue son jeûne la nuit (muwâçil) ne faisait que s'affamer sans que cela corresponde à une obéissance à Son Seigneur.

Au sujet du jeûne continu (wiçâl), on rapporte les propos suivants :

... Umar rapporte que le Prophète a dit : « Quand la nuit arrive, que le jour se retire et que le soleil est couché, que le jeûneur rompe le jeûne ».

... Abd Allâh ibn Awfâ a dit : « Nous étions en déplacement avec le Prophète — ... — alors qu'il jeûnait. Lorsque le soleil se coucha, il dit à l'un d'entre nous : "arrête-toi et prépare une boisson !"

— Ô Envoyé d'Allâh, lorsque la nuit sera là !
— Arrête-toi et prépare-moi une boisson !
— Ô Envoyé d'Allâh, nous avons encore un reste de jour [à jeûner].

A la troisième fois, il s'arrêta et lui prépara la boisson. L'Envoyé d'Allâh — ... — dit alors en désignant l'Orient de la main : "Lorsque la nuit arrive de ce côté, le jeûneur rompt le jeûne ».

... Qatâda a dit : « Aïcha disait [aux jeûneurs] : "acquittez-vous du jeûne jusqu'à (l'arrivée de) la nuit" ; cela signifie qu'elle désapprouvait le wiçâl ».

A celui qui demanderait des exemples de personnages ayant observé un jeûne continu, nous citerons les quelques cas suivants :

... Hichâm ibn ʿUrwa rapporte que Abd Allâh ibn Zubayr observait [régulièrement] un jeûne continu de sept jours ; plus âgé, il le réduisit à cinq jours, et lorsqu'il fut très âgé, il jeûnait trois jours continus ».

... Abd al-Malik rapporte que Ibn Abî Yaʿmur rompait son jeûne continu une fois par mois (c'est-à-dire une nuit).

On rapporte l'opinion suivante : un des aspects du jeûne continu peut être la recherche de la faim et de la force, non celle de la piété (birr) à l'égard de Dieu et, sous ce rapport, il peut être comparé à ce qu'avait ordonné Umar ibn al-Khaṯṯab : « Soyez austères, vivez comme Maʿadd[13], sautez d'un bond sur vos chevaux, coupez vos étriers et marchez pieds nus » ; il leur ordonnait cela pour qu'ils ne se laissent pas aller à une vie légère et molle au point de s'affaiblir et de devenir pleutres face à l'ennemi. En fait, beaucoup d'hommes excellents ont déconseillé le jeûne continu.

... Abû Isẖâq rapporte que Ibn Abî Nuʿm observait parfois un jeûne continu au point de ne pouvoir se tenir debout, ce qui fit dire à Amru ibn Maymûn : « Si les Compagnons de Muẖammad — ... — l'avaient vu, ils l'auraient lapidé ».

... Ibn Umar rapporte le hadîth suivant : « L'Envoyé d'Allâh — ... — interdisait le jeûne continu. Certains Compagnons lui disaient alors : "Mais toi, tu continues le jeûne la nuit, ô Envoyé d'Allâh !" Il leur répondit : "Je ne suis pas comme vous ; moi, la nuit, je suis nourri et abreuvé" ».

... Al-Khudrî a entendu l'Envoyé d'Allâh dire : "Ne faites pas le jeûne continu ! Si toutefois l'un d'entre vous continue de jeûner la nuit, qu'il le fasse jusqu'au saẖar". On lui dit : "Mais toi, tu continues, ô Envoyé d'Allâh !" "Je ne vous suis pas semblable quant à ma "forme physique" ; la nuit un Hôte me nourrit et un Échanson me verse à boire".

(**2**,187)5. "*wa lâ tubâchirû_hunna wa antum ʿâkifûna fî _l_masâjid*" = *« Ne vous approchez pas d'elles* [*de vos épouses*] *alors que vous êtes en retraite (ʿakifûna) dans les mosquées ».*

Le "ʿukûf" est le fait de rester dans un lieu (muqâm) et de s'y consacrer à quelque chose.

Le "ʿukûf" peut être interprété de deux façons différentes :
— rester dans un lieu pour une retraite spirituelle (iʿtikâf) ;
— être à demeure dans un endroit ou riverain immédiat de celui-ci.

Tabarî ne s'arrête pas à cette distinction, certainement parce qu'il s'y était arrêté auparavant mais porte toute son attention sur les deux sens possibles, strict ou large, du verbe "bâchara" et de la notion de "mubâchara" qui en est le nom d'action. Il cite toutefois des propos se rapportant aux deux cas de "ʿukûf".

Quant au passage « Ne vous approchez pas d'elles », il est interprété différemment suivant que le terme "mubâchara" (le fait de s'approcher) est interprété ici dans un sens strict et désigne uniquement l'union intime, ou désigne dans un sens large, tout rapprochement ou tout contact quel qu'il soit, avec les femmes.

5.1. ● Ceux qui adoptent une interprétation stricte du verbe "bâchara" (d'où : tubâchirû) se fondent sur les propos suivants :

Pour la plupart des commentateurs, l'interdit porte sur le fait de s'approcher des femmes alors qu'on est en retraite et non sur le fait de s'approcher d'elles alors qu'on est dans une mosquée car il est bien évident que ce n'est pas le lieu qui convient à une telle chose. Le "ʿukûf" ou l'"iʿtikâf" est un état : celui qui a décidé d'entrer dans cet état pour un nombre déterminé de jours, et qui est appelé de ce fait "ʿâkif" ou "muʿtakif", doit en respecter les règles et les convenances spirituelles ; ce verset précise donc incidemment que la règle pour le "ʿâkif" est d'effectuer sa retraite spirituelle dans une mosquée tout en ayant la possibilité de sortir de celle-ci en cas de nécessité ; dans ce cas, il ne sort pas vraiment de son état à condition toutefois qu'il s'abstienne de faire certaines choses.

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Que ce soit en Ramadan ou dans un autre mois, Allâh a interdit qu'un homme s'unisse à sa femme tant qu'il n'a pas achevé la retraite spirituelle [qu'il a décidé de faire] ».

... Dahhâk a dit à propos de ce passage : « Auparavant, lorsqu'un homme avait décidé de faire une retraite spirituelle et qu'il sortait de la mosquée, il pouvait s'unir [à sa femme] s'il le voulait.

C'est pourquoi Allâh a dit : "Ne vous approchez pas d'elles alors que vous êtes en retraite dans les mosquées" ».

... Qatâda a dit : « Lorsqu'un homme en retraite spirituelle sortait de la mosquée et retrouvait sa femme, il pouvait s'unir à elle s'il le voulait. Allâh, Puissant et Majestueux, leur interdit dorénavant cette chose et leur fait savoir qu'elle ne convient pas tant qu'ils n'ont pas terminé leur retraite ».

... Suddiyy a dit : « Celui qui a décidé de faire une retraite, est en état de jeûne. Il n'est donc pas licite pour lui de s'approcher de son épouse tant qu'il est en retraite ».

Comme cela avait déjà été vu en com. (**2**,125)4.2. et 4.2.1. le terme "ʿâkif" signifie aussi "riverains" ; pour les commentateurs qui retiennent ce sens il s'agit ici des habitants riverains immédiats de la Mosquée du Prophète à Médine, dont la demeure comme celle du Prophète lui-même, était contiguë à celle-ci, et qui passaient presque sans transition de l'une à l'autre, au point que la Mosquée était pour eux comme leur demeure (ʿukûf).

Pour ces commentateurs, l'interdit porte alors effectivement sur l'union intime dans la Mosquée (du Prophète) mais pour les "riverains seuls" (ʿâkifûn) pour qui la question pouvait se poser. Pour les autres, la chose était, bien entendu, inconcevable.

> Le sens du passage est alors le suivant : « et ne vous approchez pas d'elles alors que vous êtes à demeure dans les mosquées [comme voisins immédiats] ».

... Ibn Jurayj rapporte que Mujâhid a dit : « Il leur a été interdit de cohabiter avec leur femme dans les mosquées dans la mesure où les Ançâr (les Compagnons de Médine) le faisaient. C'est pourquoi Allâh a dit : “Ne vous approchez pas d'elles alors que vous êtes “ʿâkifûna” c'est-à-dire à demeure dans la Mosquée de par le voisinage (jiwâr).

Ibn Jurayj ajoute : je demandai à At̲â si la “mubâchara” était bien l'union intime (jimâʿ).

— C'est l'union intime elle-même, me répondit-il.

— Et qu'en est-il du baiser et de l'attouchement dans les mosquées?

— Ce qui est interdit c'est l'union intime, quant au reste, je désapprouve tout cela dans les mosquées ».

5.2.● Ceux qui adoptent une interprétation large du verbe “bâchara” considèrent que “mubâchara” est à comprendre ici selon tous ses aspects : attouchement, baiser et union intime car, disent-ils, Dieu n'a pas spécifié ici un aspect pour en exclure d'autres.

... Pour Ibn Zayd, qu'il s'agisse de l'union intime ou d'autres choses, tout ce qui est “mubâchara” est interdit dans les mosquées.

5.3. [Tabarî conclut]. Toutefois, à notre avis, la seule chose qui est en vue ici par cette interdiction de la “mubâchara” c'est l'interdiction de l'union elle-même ou de tout ce qui en tient lieu et qui obligerait à faire ensuite la grande ablution (ghusl). Ceci est justifié par les hadîths qui témoignent que le Prophète avait des contacts avec son épouse alors même qu'il était en retraite dans la Mosquée[14].

... Urwa rapporte que Aïcha a dit : « Lorsque le Prophète était dans la mosquée il approchait la tête de moi [de l'autre côté du rideau] alors que j'étais moi-même dans mon appartement en état de menstrue. Je lui lavais la tête et étendais mes jambes pour qu'il puisse y reposer sa tête ».

Si ce hadîth est authentique, il est évident que c'est uniquement l'union intime ou tout ce qui peut de même conduire à la jouissance qui est déclarée illicite dans ce verset, mais non les autres aspects de la “mubâchara”.

(2,187)6. “*tilka h̲udûdu _Llâhi fa_lâ taqrabû_hâ*” = « *Ce sont-là les “limites” d'Allâh ; ne vous en approchez donc pas !* ».

Explication du terme “h̲udûd” (traduit ici par “limites”) : Dieu veut dire ceci : ces choses que Je viens de détailler et dont Je viens de vous définir les limites dans lesquelles il ne convient pas de les faire, Je vous ordonne de vous en abstenir dans les temps où elles sont illicites pour vous et par conséquent, ne vous en approchez pas à ces moments-là et éloignez-vous en, car vous risqueriez de les faire et vous mériteriez alors le châtiment comme le méritent ceux qui transgressent Mes limites normatives (h̲udûd)[15].

D'après certains commentateurs, les “limites d'Allâh” sont Ses conditions [dans lesquelles les actes en question peuvent être accomplis]. Ceci rejoint le commentaire que nous avions nous-mêmes donné car la définition (ẖadd) de toute chose c'est ce qui la limite et la distingue d'autres choses [par certaines conditions qualitatives propres].

De ce point de vue, le terme “ẖudûd” peut aussi désigner dans ce passage les choses interdites (maẖârim) que Dieu a distinguées des choses licites non limitées [par des conditions particulières]. C'est ainsi que pour Suddiyy les “ẖudûd” de Dieu sont Ses conditions (churûṯ)[16].

(**2**,187)7. *« C'est ainsi qu'Allâh explicite Ses signes aux hommes »* c'est-à-dire qu'Il leur fait connaître clairement le jeûne qu'Il leur impose, avec ses limites, les temps qui lui sont impartis, les obligations qu'il comporte en cas de résidence et les “licences” permises en cas de voyage ou de maladie, et de même Il leur fait connaître les conditions en cas de retraite spirituelle dans les mosquées, et ce,

« afin qu'ils soient emplis de crainte » à l'égard des interdits et des désobéissances et évitent Sa Colère en les évitant.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,187)

1. Dans un contexte bienséant, le terme “rafath” signifie aussi les “propos galants”.

2. Cette signification du terme “libâs” est évoquée dans le Lisân al_Arab mais n'y est pas explicitement attestée. Tabarî la justifiera par deux références coraniques et plusieurs propos concordants. Ibn Kathîr mentionne cette signification en premier lieu et cite les mêmes sources. Vu la prépondérance donnée à cette signification dans les données traditionnelles citées par Tabarî, et vu son insistance, c'est celle-ci que nous avons retenue pour la traduction bien que Tabarî ne fasse pas de choix définitif.

3. Ces khabars présentent toutefois des divergences de détails qu'il n'y a pas lieu d'approfondir dans cet abrégé.

4. “‘atama” : autre nom de la prière de nuit appelée plus couramment “‘icha” et qui peut se faire en général à partir du moment où la nuit est entièrement tombée (environ une heure trente après la prière du “maghreb”, faite immédiatement après le coucher du soleil).

5. Cette dernière phrase n'est pas dite par Al-Barrâ mais elle est extraite d'un propos semblable tenu par Suddiyy.

6. En réalité, c'est une concordance de circonstances convergentes qui rendit propice et nécessaire cette révélation. Par la suite, chacun fut enclin à rapporter plus spécialement cette révélation à la circonstance ou au personnage qu'il avait personnellement connu et plus tard, les Suivants rapportèrent ces circonstances, chacun en fonction de ce qu'il en avait appris des Compagnons et c'est ce qui explique certaines divergences entre les propos cités ici.

7. D'après Yahya ibn H̱abbân c'est ce dernier passage seul qui aurait été révélé à propos de ce Compagnon.

8. “bâchara” (maçdar : mubâchara) signifie litt. : toucher, être en contact, s'approcher de.

9. Tabarî cite 10 propos à l'appui de cette interprétation. (Mujâhid, Akrama, Suddiyy, Ibn Abbâs...).

10. Voir aussi note 5 du com. (**2**,185).

11. Selon cet avis, le “faux matin” (çubẖ kâdhib) ou l'“aube menteuse” (fajr kâdhib) n'est pas la toute première lueur annonçant la fin de la nuit comme dans les cas précédents, mais les premières lueurs de l'aube avant que l'horizon ne s'éclaire.

12. Dans les propos précédents, le “fajr” correspondait à différentes étapes de l'aube. Dans

les suivants, il correspondrait plutôt à l'aurore. Ces propos sont très certainement authentiques mais l'opinion fondée sur eux est, quant à elle, inacceptable comme nous allons le voir.

13. Il s'agit de Maʿadd ibn ʿAdnân ; ʿAdnân et Qaẖtân sont les deux principaux ancêtres des Arabes (voir note 1 du com. (**2**,124)). Vivre comme Maʿadd, c'est mener une vie rude sans luxe, sans oisiveté et sans mollesse.

14. Il s'agit ici de la Mosquée du Prophète à Médine : son appartement était contigu à la salle de prières et séparé de celle-ci par un rideau. Lorsque le Prophète était en retraite dans la Mosquée, il était "ʿâkif" sous un double rapport : du fait qu'il était en retraite (iʿtikaf) et du fait qu'il était à demeure dans le voisinage immédiat.

15. "ẖadd" (plur. ẖudûd) signifie fondamentalement : le tranchant, la limite. Ce terme est utilisé pour désigner : la définition, la limite normative définie par Dieu et qu'il ne faut pas dépasser ; la peine à infliger, conformément aux normes divines, en cas de transgression. Pour Tabarî, "ẖudûd" désigne les choses interdites elles-mêmes, dans la mesure où ces choses sont ici des actes qu'il n'est permis de faire que dans certaines limites précises.

16. C'est-à-dire les conditions dans lesquelles certains actes comme ceux dont il est question ici, peuvent ou ne peuvent pas être faits ou encore les conditions dans lesquelles les obligations comme le jeûne, peuvent être acquittées.

* * *

وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم
بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا
مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ١٨٨

(2,188) « Ne mangez pas mutuellement vos biens à tort et n'estez pas auprès des juges pour ces biens dans le but de manger injustement une part des biens d'autrui alors que vous savez ».

"wa lâ taʼkulû amwâla_kum bayna_kum bi_l_bâṯili wa tudlû bi_hâ ilâ _l_ẖukkâmi li_taʼkulû farîqan min amwâli _n_nâsi bi_l_ithmi wa antum taʿlamûna".

(**2**,188) *Brefs extraits*

« Ne mangez pas mutuellement vos biens à tort » c'est-à-dire que l'un d'entre vous ne mange pas le bien mal acquis d'un autre.

« et n'estez pas (lâ tudlû) pour ces biens auprès des juges » c'est-à-dire n'engagez pas un procès pour obtenir des biens qui ne vous reviennent pas car le juge ne jugera qu'en fonction des arguments et des témoignages qu'on lui présentera.

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Il s'agit d'un homme qui a, par devers lui, un bien [qui appartient à d'autres], contre lequel il n'y a pas de preuve formelle [que le bien ne lui appartient pas] et qui ne veut pas s'en séparer. Il engage alors un procès contre eux [contre ceux qui veulent rentrer dans leurs biens] alors qu'il sait que le droit est contre lui, qu'il est injuste et qu'il mange un bien illicite [en agissant ainsi] ».

... Qatâda a dit : « Celui qui intente injustement un procès à quelqu'un est criminel jusqu'au moment où il revient au bon droit. Ô fils d'Adam, sache que la décision du juge ne te rendra pas licite une chose illicite, ni légitime une chose qui ne l'est pas. Un juge ne décide qu'en fonction de ce qu'il voit et de ce que lui présentent les témoins ; c'est un homme qui peut se tromper ou qui peut toucher juste. Sache donc que le procès de celui en faveur de qui un jugement a été prononcé à tort, n'est pas terminé [et reste en suspens] jusqu'au Jour de la Résurrection, lorsqu'Allâh les réunira tous deux [le réquérant et le défendeur]. A ce moment-là, Allâh rendra justice à celui qui était dans son droit aux dépens de celui qui était en tort... ».

Précision : Dans le passage "la tudlû bi_hâ"[1] (et n'estez pas... pour ces biens), le verbe "adlâ" est employé dans le sens où l'on dira par exemple "adlâ bi_h̲ujja" produire une preuve, avancer un argument ; en effet, celui qui argumente dans un procès "tient" à son argumentation comme à une "corde" afin d'en retirer le succès dans son procès de la même façon que celui qui veut tirer de l'eau d'un puits tient la corde (sabab) au bout de laquelle est accroché le seau (dalw)[2].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,188)

1. Le verbe "adlâ" (d'où : tudlû) signifie litt. : laisser descendre le seau, filer la corde (sabab) au bout de laquelle le seau est accroché (dalw, de même racine que "adlâ").

2. En d'autres termes, si on voulait traduire littéralement, on pourrait dire : ne tirez pas ou ne traînez pas ces biens devant les juges c'est-à-dire, n'en faites pas état devant eux pour en avoir légalement l'usufruit.

Dans l'exemple de Tabarî, le seau correspond à l'argument lui-même et dans le verset, il correspond aux biens que le demandeur veut acquérir ou garder illégitimement.

*
* *

يَسْـَٔلُونَكَ
عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ
بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ

وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾

« Ils t'interrogent au sujet des croissants lunaires. Dis : "Ce sont des repères temporels pour les hommes et pour le pèlerinage". (2,189)

La piété ne consiste pas à pénétrer dans vos demeures par l'arrière mais la piété [véritable] est celle de celui qui est empli de crainte.

Venez donc à vos demeures par les portes et craignez Allâh afin d'obtenir le succès [spirituel] ».

"yas'alûna_ka ʿani _l_ahillati/qul hiya mawâqîtu li_
_n_nâsi wa _l_ẖajji/wa laysa _l_birru bi_an ta'tû _l_buyûta
min z̲uhûri_hâ wa lâkinna _l_birra mani_ttaqâ/wa _'tû _l_
_buyûta min abwâbi_hâ wa_ttaqû _llâha laʿalla_kum
tufliẖûna".

(2,189)1. *« Ils t'interrogent au sujet* [*de l'apparition*] *des croissants lunaires. Dis : "Ce sont des repères temporels (mawâqît) pour les hommes et pour le pèlerinage (ẖajj)" ».*

1.1. L'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix — avait été interrogé sur les lunes croissantes et décroissantes et sur leurs différentes phases. C'est en réponse à ces questions que Dieu révéla ce verset.

... Qatâda a dit à ce propos : « On interrogea le Prophète — ... — pour lui demander pourquoi il y avait des croissants lunaires. Allâh révéla qu'il s'agissait de "repères temporels pour les hommes" disposés pour le jeûne des musulmans et sa rupture, pour les rites de leur pèlerinage, pour les "périodes légales" (ʿidda)[1] de leur femme, les échéances de leurs dettes et Allâh est plus Savant au sujet de ce qui convient le mieux à Ses créatures ».

... Alî, interrogé au sujet des "repères temporels pour les hommes" répondit : « Ce sont les repères des mois... ; jeûnez en voyant apparaître le croissant [du mois de Ramadan] et rompez en voyant le croissant [du mois suivant][2]. Si le ciel est nuageux, compter un mois de trente jours ».

1.2. L'interprétation du verset est donc la suivante : Ô Muẖammad, ils t'interrogent au sujet des croissants lunaires, de leurs phases croissantes et décroissantes, de la pleine et de la nouvelle lune, et au sujet de la signification de ces variations et de la différence, sous ce rapport, entre la lune et le soleil, ce dernier restant toujours dans le même état. Réponds-leur que Dieu a déterminé ces variations et ces différences pour que les croissants lunaires constituent des "repères temporels" pour vous et pour d'autres que vous parmi les descendants d'Adam[3] ; pour vous, afin que vous en observiez les phases croissantes et décroissantes utiles dans votre existence : échéances des dettes, terme des périodes d'emploi à gages, fin des "périodes de retraite légales" pour les femmes, début et fin du jeûne ; c'est là le sens des termes “repères pour les hommes”. Quant aux termes “et pour le pèlerinage” ils précisent que ces “repères” sont aussi destinés à faire connaître les moments où doivent être accomplis les rites du pèlerinage[4].

(**2**,189)2. *« La piété ne consiste pas à pénétrer dans vos maisons par l'arrière mais la piété* [*véritable*] *est celle de celui qui est empli de crainte. Venez donc à vos demeures par leur porte »*[5].

Ce passage a été révélé à propos des gens qui ne voulaient plus rentrer dans leur maison par la façade à partir du moment où ils avaient pris l'état de sacralité pour faire le pèlerinage. C'était là une ancienne coutume de l'époque de la Jâhiliyya et certains Médinois et même des Ançâr, continuèrent à agir ainsi jusqu'à la descente de ce verset.

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « Lorsque les associateurs entraient en état de sacralité, ils perçaient une ouverture à l'arrière de leur maison, prenaient une échelle et entraient par là chez eux. Or un jour le Prophète — ... — se rendait avec l'un des associateurs chez celui-ci. Arrivé à la porte de la maison, le Prophète entra mais le personnage partit derrière la maison pour entrer par l'ouverture [percée à cette fin].

— Qu'as-tu fait, lui demanda ensuite le Prophète?
— Je suis ferme dans ma foi (aẖmas).
— Et moi je suis aussi ferme dans ma foi (aẖmas) ! »[6].

... Zuhrî rapporte à ce propos ceci : « Parmi les Ançâr, il y avait des gens qui considéraient [suivant l'ancienne coutume] qu'il ne devait plus rien n'y avoir entre eux et le ciel car ils se sentaient gênés par cela à partir du moment où ils avaient proclamé leur entrée en état de sacralité pour faire la Visite pieuse (ʿUmra).

Lorsqu'un homme avait proclamé son entrée dans cet état et qu'il avait ensuite besoin de revenir chez lui [avant de s'être désacralisé] il pratiquait une ouverture dans le mur arrière de la maison pour éviter de passer sous le linteau de la porte (...).

Par la suite, lorsque le Prophète fit la Visite pieuse à l'époque de H̱udaybiya, il entra un jour chez l'un des Ançâr et lui dit [pour justifier qu'il passait par la porte] !

— Je suis “Aẖmas” !

Or, ajoute Zuhrî, les gens appelés “aẖmas” ne se préoccupaient pas de cette pratique.

L'Ançâr répondit :

— Moi aussi je suis “aẖmas” !

C'est-à-dire, explique Zuhrî : je suis ta religion ! C'est à ce moment-là qu'Allâh fit descendre ce passage ».

... D'après un propos de Suddiyy les gens qui respectaient cette pratique étaient appelés “ẖums”.

... Mujâhid a dit : « Ce verset a été révélé au sujet des Ançâr qui entraient dans leur maison par l'arrière en croyant faire ainsi acte de piété ».

« et craignez Allâh » en Lui obéissant et en vous abstenant de ce qu'Il vous a interdit;

« afin d'obtenir le succès [*spirituel*] *»* en obtenant la subsistance dans Ses Paradis et l'immortalité dans les délices qu'Il accorde.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,189)

1. La femme est tenue d'observer une "ʿidda" dans certaines circonstances. Ce terme désigne la période de retraite légale qu'est tenue d'observer la femme qui vient de perdre son mari ou qui vient d'être répudiée. Voir com. (**2**,234)1.

2. C'est-à-dire le mois de Chawwâl. Voir note 2 du com. (**2**,183-184).

3. Allusion à d'autres traditions à caractère lunaire.

4. Pour le pèlerinage, on distingue les repères temporels (mawâqît zamâniyya) et les bornes spatiales (mawâqît makâniyya) couramment appelées "mawâqît" (sing. : mîqât). Avec observation attentive de la lune, c'est la détermination exacte du premier jour du mois de Dhû_l_H̲ijja qui permet de connaître les jours du Pèlerinage (du 8 au 13 Dhû_l_H̲ijja) et surtout le Jour de Arafat (9e) et le Jour du Sacrifice (10e).

5. Le passage "wa lâkinna _lbirra man ittaqâ" signifie litt. : « mais la piété est celui qui est empli de crainte ». Commentaire identique à celui qui a été donné en (**2**,177)1.3.

6. "ah̲mas" (plur. : h̲ums) : "énergique" pour dire : qui ne dévie pas de la religion de ses aïeux. Mais ce terme semble qualifier plutôt les anciens Arabes attachés aux principes même de leur religion et non à ses aspects secondaires, coutumiers ou associateurs. A partir de cette époque, les Quraychites se considérèrent comme des "h̲ums" (énergiques, courageux, fermes dans leurs croyances) parce qu'ils s'attachaient au seul culte de la Kaaba. Par la suite, cet attachement se traduisit chez eux aussi par le respect scrupuleux de certaines pratiques aberrantes : au contraire des Médinois, ils ne rentraient pas dans leur demeure par l'arrière lorsqu'ils étaient en état de sacralisation mais ils consommaient le beurre sans le purifier et ne réparaient pas leurs paniers (Lisân al_Arab) (voir plus loin (**2**,198-199)4.1.). Finalement, le qualificatif "h̲ums" en arriva à ne plus désigner que les personnes obstinément attachées à certaines pratiques ou opposées à d'autres et pour lesquelles, une telle attitude constituait une preuve de fermeté dans la religion.

⁂

وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْ
إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ
وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ
وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِ

فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾
فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ
لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ
إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾

« Combattez, dans la voie d'Allâh ceux qui vous combattent, et n'outrepassez pas [les limites du combat] car Allâh n'aime pas les transgresseurs ». **(2,190)**

"wa qâtilû fî sabîli _llâhi _l_ladhîna yuqâtilûna_kum wa lâ ta'tadû inna_llâha lâ yuh̲ibbu _l_mu'tadîna".

« Tuez-les où que vous les rencontriez, et expulsez-les d'où ils vous ont expulsés ! **(2,191)**
La subversion est pire que la mise à mort.
Ne les combattez pas auprès de la Mosquée sacrée tant qu'ils ne vous y combattent pas. S'ils vous combattent [à cet endroit] alors tuez-les. Voilà la sanction des impies dissimulateurs ! »

"wa_qtulû_hum h̲aythu thaqiftumû_hum wa akhrijû_ _hum min h̲aythu akhrajû_kum/wa _l_fitnatu achaddu mina_l_qatli/wa lâ tuqâtilû_hum 'inda _l_masjidi _l_h̲arâmi h̲attâ yuqâtilû_kum fî_hi/fa_in qâtalû_kum fa_qtulû_hum/ ka_dhâlika jazâ'u _l_kâfirîna".

« S'ils s'arrêtent [sachez qu']Allâh est Pardonnant et Très-Miséricordieux ». **(2,192)**

"fa_ini _ntahaw fa_inna _llâha ghafûrun rah̲îmun".

« Combattez-les afin qu'il n'y ait pas de subversion et que le culte soit rendu à Allâh ! S'ils cessent [sachez qu']il n'y a d'hostilité que contre les injustes ». **(2,193)**

"wa qâtilû_hum h̲attâ lâ takûna fitnatun wa yakûna _d_dînu li_llâhi fa_ini _ntahaw fa_lâ 'udwâna illâ 'alâ _z̲_z̲âlimîna".

La révélation des versets 190 à 196 est liée à la trêve de H̲udaybiyya de l'an 6 de l'Hégire et à la Visite pieuse de l'année suivante : le Prophète avait décidé en l'an 6 de faire une Visite pieuse à la Mekke ; il partit pendant le mois sacré de Dhû-l-Qiʿda, se mit en état de sacralisation, et accompagné de plus de mille Compagnons, il se rendit vers la Mekke avec les bêtes à offrir en sacrifice. Mais les Mekkois l'en empêchèrent, et après négociation, acceptèrent finalement qu'il revienne avec ses Compagnons l'année suivante (en l'an 7) pour accomplir cette "Umra"[1].

Brefs extraits résumés du commentaire.

(**2**,190) *« Combattez dans la voie d'Allâh ceux qui vous combattent et n'outrepassez pas [les limites] car Allâh n'aime pas les transgresseurs ».*

● D'après les uns, il s'agit du premier verset qui révéla aux musulmans l'ordre de combattre les associateurs dans la mesure où ces derniers les combattent ; selon ce point de vue, ce verset ordonne de ne pas combattre les associateurs qui ne vous combattent pas.

Ceux qui partagent cet avis considèrent que cet ordre a été abrogé par le verset de la sourate de l'Immunité qui intimait aux musulmans l'ordre de combattre les associateurs où qu'ils se trouvent[2] ; et c'est l'avis d'Ibn Zayd.

● D'autres considèrent que, dans ce verset, Dieu donne aux musulmans l'ordre de combattre les impies dissimulateurs qui les combattent mais de ne pas outrepasser cet ordre en tuant les femmes et les enfants, et de ce point de vue le verset n'est pas abrogé jusqu'à ce jour.

« n'outrepassez pas [les limites] car Allâh n'aime pas les transgresseurs ».

... On demanda l'explication de ce passage à Umar ibn Abd al-Azîz qui répondit : « Ceci concerne les femmes, les enfants, les moines et tous ceux qui ne participent pas à la guerre ».

... Ibn Abbâs précise à ce propos : « Ne tuez ni les femmes, ni les enfants, ni le vieillard, ni celui qui fait la paix et dépose les armes car, dans ce cas, vous seriez transgresseurs ».

L'avis le plus pertinent [ajoute Tabarî] est celui de Umar ibn Abd al-Azîz.

(**2**,191) *« Tuez-les où que vous les rencontriez »* c'est-à-dire partout où vous vous heurtez à eux et où il vous est possible de les tuer.

« expulsez-les d'où ils vous ont expulsés ». Ce passage concerne les Émigrés (Muhâjirûn) qui ont été expulsés de leur maison à la Mekke. Dieu veut dire : les impies dissimulateurs qui vous combattent et qui vous avaient chassés de vos demeures, chassez-les à présent, à votre tour, de leur demeure comme ils vous ont chassés des vôtres.

« la subversion (fitna) est pire que la mise à mort, ne les combattez pas auprès de la Mosquée sacrée tant qu'ils ne vous y combattent pas ». D'après tous les commentateurs, la subversion (fitna) est ici le fait de revenir de la foi aux cultes associés (chirk) et c'est aussi le fait même d'associer un autre à Dieu.

... Mujâhid, ... Qatâda, ... Rabîʿ, ... ont dit que ce passage signifiait : « Le "chirk" est pire que la mise à mort ; "ne les combattez pas auprès de la Mosquée sacrée tant qu'ils ne vous y combattent pas" c'est-à-dire : n'engagez pas les hostilités en premier, auprès de la Maison Sacrée, ordre qui fut abrogé par la suite ».

... Qatâda a dit à propos de ce passage : « Allâh ordonne ici à Son Prophète de ne pas les combattre près de la Mosquée sacrée à moins qu'ils n'aient eux-mêmes engagé le combat. Cette disposition sera abrogée par cet autre verset : "et lorsque les mois sacrés seront écoulés, tuez les associateurs où que vous les trouviez" (Cor. **9**,5). Allâh ordonna alors à Son Prophète de les combattre, dès la fin de cette période, en tout lieu, sacré ou non et même près de la Maison jusqu'à ce qu'ils témoignent qu'il n'y a pas de dieu sauf Dieu et que Muhammad est Son Envoyé »[3].

... Qatâda a dit encore à propos de ce passage : « Ceci sera abrogé par le passage suivant : "Combattez-les afin qu'il n'y ait pas de subversion" c'est-à-dire pas de "chirk", afin que le Culte soit rendu à Allâh c'est-à-dire que l'on dise "lâ ilâha illâ_Llâh" (pas de dieu sauf Dieu). C'est avec ces mots, en guise de devise, que le Prophète combattait et c'est à cette vérité qu'il appelait » (...).

(**2**,192) *« S'ils s'arrêtent [sachez qu']Allâh est Pardonnant et Très Miséricordieux ».* S'ils s'arrêtent de vous combattre, abandonnent leur impiété (kufr) et se repentent, dans ce cas, Allâh est Pardonnant (Ghafûr) car Il pardonnera les péchés de celui qui croira en Lui, reviendra de son "chirk" et se repentira de sa désobéissance et Il sera Très-Miséricordieux (Rahîm) à son égard dans l'Autre monde en lui accordant la récompense destinée à ceux qui Lui auront obéi.

(**2**,193) *« Combattez-les afin qu'il n'y ait pas de subversion ».* Dieu — que Son Invocation soit exaltée — dit ici à Son Prophète de combattre les associateurs (muchrikûn) pour qu'il n'y ait plus de subversion, en d'autres termes, pour qu'il n'y ait plus de "chirk" et afin que disparaissent les cultes des idoles, des divinités et des "équivalents" et que nul autre que Lui ne soit plus adoré, selon le propos de Qatâda cité plus haut (en com. **2**,191).

« et que le culte (dîn) soit rendu à Allâh ».

... Rabîʿ ibn Anas a dit à ce propos : « Afin que nul autre qu'Allâh ne soit adoré. C'était là le sens des paroles "lâ ilâha illâ _Llâh" (pas de dieu sauf Dieu) pour lesquelles le Prophète combattait et dont il invitait les gens à reconnaître la vérité.

Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit : "J'ai reçu l'ordre de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent lâ ilâha illâ_Llâh (pas de dieu sauf Dieu), qu'ils accomplissent la prière (çalât) et s'acquittent de l'aumône (zakât). S'ils font cela, ils préservent leur vie et leurs biens de [toute atteinte] de ma part excepté en vertu d'un droit [institué par l'Islâm] concernant leur vie et leurs biens ; et c'est à Allâh à qui il appartient de leur demander des comptes" »[4].

« s'ils cessent » en abandonnant toute hostilité, en embrassant votre religion et en reconnaissant ses obligations, dans ce cas, sachez qu'

« il n'y a d'hostilité que contre les injustes (z̲âlimîna) » qui refusent de dire qu'il n'y a pas d'autre dieu que Dieu.

... Suddiyy a dit à propos de ce passage : « En vérité, Allâh n'apprécie l'hostilité contre personne mais ce n'est que dans la mesure où les injustes vous sont hostiles que vous leur serez pareillement hostiles, selon ce qui est dit dans le verset suivant... ».

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,190 à 193)

1. Voir "La Vie de Muh̲ammad" p. 189 ed. "les Heures Claires".

2. Cf. Cor. **9,5** ; voir plus loin le premier propos de Qatâda.

3. Cf. Cor. **9,36** : « Le nombre des mois auprès d'Allâh est de douze... dont quatre mois sacrés. C'est là, la Religion immuable... combattez les associateurs partout de la même façon qu'ils vous combattent et sachez qu'Allâh est avec ceux qui craignent ». Trois de ces mois sacrés se suivent : ce sont les deux derniers mois de l'année "hégirienne" Dhû_l_Qiʿda et Dhû _l_H̲ijja et le premier mois de l'année : Muh̲arram. Le quatrième mois sacré est isolé par rapport aux trois autres : c'est Rajab, septième mois de l'année lunaire.

4. En cas de talion ou de la peine obligeant à se défaire d'une part de ces biens comme dans le cas du paiement du prix du sang ou encore du paiement de la nourriture d'un pauvre en compensation d'un jour de jeûne non effectué.

⁂

ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ
وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ
بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ
ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾

« Le mois sacré contre le mois sacré et les choses sacrées exigent une réparation équivalente. (**2**,194)

A celui qui vous est hostile, soyez hostiles comme il l'est à votre égard ! Craignez Allâh et sachez qu'Allâh est avec ceux qui craignent ».

"ach_chahru _l_h̲arâmu bi_ch_chahri _l_h̲arâmi wa _l_h̲urumâtu qiçâçun/fa_mani _ʿtadâ ʿalay_kum fa_ʿtadû ʿalay_hi bi_mithli mâ _ʿtadâ ʿalay_kum wa_ttaqû _llâha wa_ʿlamû anna _llâha maʿa _l_muttaqîna".

(2,194)1. *"ach_chahru _l_h̲arâm bi_ch_chahri _l_h̲arâm wa _l_h̲urumâtu qiçâç"* = *« Le mois sacré contre le mois sacré et les choses sacrées [profanées] exigent une réparation équivalente (qiçâç) »*[1].

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Les associateurs [de la Mekke] avaient empêché Muh̲ammad — ... — de faire la Visite pieuse pendant le mois de Dhû _l_Qiʿda. Ce fut l'année suivante, au cours du mois de Dhû_l_Qiʿda, qu'Allâh le fit revenir et qu'Il le fit entrer dans la Maison sacrée[2]. Ainsi Il avait obtenu, pour lui, réparation équivalente de leur part (qâçça min hum) ».

... Mujâhid a dit à ce propos : « Les Quraychites étaient fiers d'avoir repoussé du territoire sacré, pendant le mois de Dhû_l_Qiʿda, le jour de H̲udaybiyya, l'Envoyé d'Allâh — ... — venu en état de sacralisation — Mais Allâh l'introduisit l'année suivante à la Mekke, en Dhû _l_Qiʿda [également] et il accomplit alors sa Visite pieuse. Allâh lui accorda ainsi réparation pour ce qui l'avait séparé de la Cité sacrée le jour de H̲udaybiyya ».

... Rabîʿ ibn Anas a dit : « Le Prophète d'Allâh et ses Compagnons partirent [de Médine pour la Mekke] ; ils entrèrent en sacralisation pour effectuer une Visite pieuse, en Dhû_l_Qiʿda, et avaient amené avec eux des bêtes à offrir en sacrifice (hadyi). Mais arrivés à H̲udaybiyya, les associateurs les empêchèrent de continuer leur route. L'Envoyé négocia avec eux pour revenir l'année suivante au même moment et rester trois jours à la Mekke (...).

Ils sacrifièrent alors à H̲udaybiyya les bêtes amenées en offrande, se rasèrent et se coupèrent les cheveux [pour marquer leur désacralisation].

L'année suivante, en Dhû_l_Qiʿda, le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — et ses Compagnons entrèrent à la Mekke, où ils restèrent trois jours pour y faire la Visite pieuse. Les associateurs avaient été fiers de les repousser le jour de H̲udaybiyya mais Allâh leur imposa une réparation équivalente (Qâçça min_hum) en faveur du Prophète et Il l'introduisit à la Mekke le même mois de Dhû_l_Qiʿda au cours duquel ils l'avaient repoussé. C'est pourquoi Allâh dit : "le mois sacré contre le mois sacré et les choses sacrées [profanées] exigent une réparation équivalente ».

[Tabarî ajoute :] Dieu nomme le mois de Dhû_l_Qiʿda, mois sacré (chahr h̲arâm) car dans la Jâhiliyya, les Arabes considéraient comme illicite (h̲arâm) de se battre pendant ce mois qu'ils appelaient "Dhû_l_Qiʿda"[3] du fait qu'ils observaient pendant ce mois un "arrêt" des expéditions et des conflits et déposaient leurs armes ; pendant ce mois, personne n'aurait tué quelqu'un, pas même le meurtrier de son père ou de son fils s'il le rencontrait. Dieu nomme donc ce mois de la même façon que les Arabes le nommaient[4].

Quant aux choses sacrées (h̲urumât) soumises ici à une réparation équivalente c'est la sacralité de l'état de sacralisation (ih̲râm) interrompu l'année précédente ; Dieu veut dire ceci : le fait que vous entriez maintenant, pendant le mois sacré, dans le territoire sacré, et en état de sacralisation, est pour vous une réparation équivalente (qiçâç) de ce que vous avez été empêché d'effectuer l'année précédente à ce moment-là, à cet endroit et dans cet état.

(**2**,194)2. *“fa_man iʿtadâ ʿalay_kum fa_ʿtadû ʿalay_hi bi_mithli mâ _ʿtadâ ʿalay_ _kum” = « A celui qui vous est hostile, soyez hostiles comme il l’est à votre égard »*[5].

Les commentateurs sont partagés à propos de ceux pour qui ce passage fut descendu.

2.1. ● Les uns partagent l’avis
... d’Ibn Abbâs qui a dit : « Ce passage et les passages semblables ont été descendus à la Mekke alors que les musulmans étaient encore peu nombreux et sans aucun pouvoir pour contraindre, en quoi que ce soit, les associateurs qui se concurrençaient pour les calomnier ou leur faire du tort. Allâh ordonna alors aux musulmans, que celui d’entre eux qui sera lésé rende la pareille à celui qui l’aura lésé ou qu’il le supporte ou encore qu’il lui pardonne, ce qui sera le meilleur.

Lorsque l’Envoyé — ... — émigra à Médine et qu’Allâh renforça son pouvoir, Allâh ordonna aux musulmans de s’en remettre à son autorité pour les préjudices qu’ils subissaient et de ne pas se quereller les uns les autres comme ils le faisaient au temps de la Jâhiliyya ».

2.2. ● Les autres considèrent que ce verset a été descendu à Médine après l’accomplissement de la Visite pieuse (Umratu _l_Qaḏiya) et qu’il signifiait aux croyants que, si des associateurs les combattaient, ils devaient les combattre de la même façon ; c’est l’avis de Mujâhid qui est le plus proche du sens obvie du verset. De plus, ce sens est le plus en rapport avec les versets précédents où Dieu ordonne aux croyants de combattre les associateurs, or l’ordre de faire la “ guerre sainte” dans la voie d’Allâh n’a été donné aux croyants qu’à Médine et non pas à la Mekke.

2.3. Ce verset stipule par ailleurs que les croyants ne devront pas engager le combat et en particulier, dans le cas d’un combat dans l’Enceinte sacrée, ils ne pourront combattre que si les associateurs ont eux-mêmes commencé par profaner la sacralité (ẖurma) du lieu. Dans ce cas, les choses sacrées profanées exigeant une réparation équivalente, ils pourront combattre les agresseurs en considérant que le caractère sacré du lieu est [momentanément] levé.

Sous ce rapport, cette disposition a été abrogée par la suite lorsqu’il fut permis aux croyants d’engager le combat dans l’Enceinte sacrée avant même d’y être attaqué.

(**2**,194)3. *Commentaire de la fin du verset.*

« et craignez Allâh” c’est-à-dire : ô croyants, craignez-Le dans les choses qui Lui sont sacrées [comme les Lieux et les mois sacrés] et les limites qu’Il vous a fait connaître en craignant de transgresser cette sacralité ou d’outrepasser ces limites qu’Il a définies pour vous.

« et sachez qu’Allâh est avec ceux qui craignent » c’est-à-dire : sachez que Dieu aime ceux qui Le craignent en s’acquittant des obligations qu’Il leur a imposées et en évitant les choses qu’Il a déclarées illicites.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,194)

1. Pour la signification fondamentale du terme “qiçâç”, maçdar du verbe “qâçça”, voir la note préliminaire au com. (**2**,178-179) et com. (**2**,178-179)1.4.2.

2. Au sujet de la Umra, dite “Umratu _l_Qadiya”, voir “La Vie de Muhammad” p. 213, éd. “les Heures Claires” et p. 196, éd. Maisonneuve.

3. Dhû_l_Qiʿda : littéralement : qui possède l’“assise” (quʿûd), c’est-à-dire mois de l’“arrêt” des combats ; c’est durant ce mois que les Arabes organisaient le pèlerinage vers la Kaaba, pour arriver à la Mekke les jours de pèlerinage (hajj) proprement dit : entre le 8 et le 10 du mois suivant, nommé de ce fait “Dhû_l_Hijja”.

4. La difficulté de ce passage est due au fait que les termes “mois sacré” ne traduisent pas toutes les notions contenues dans les termes arabes “chahr harâm” dont la traduction littérale est la suivante : mois illicite ou mois de l’“illicéité”, étant entendu que ce caractère illicite ne porte pas sur les mois qualifiés de “harâm” mais sur certaines choses auxquelles ce statut est attribué pendant ces mois alors qu’elles sont licites le reste de l’année ; de ce fait, le mois prend un caractère de sacralité et devient donc “harâm”, du moins c’est ce qui ressort du commentaire de Tabarî qui semble considérer ici que ce caractère “harâm” (dans le sens de “sacré”) du mois découle du caractère “harâm” (dans le sens d’“illicite”) attribuées à certaines choses pendant ce mois.

En réalité, compte tenu de ce qui a été dit ailleurs, il semble plutôt que c’est l’inverse : ces mois sont sacrés par eux-mêmes et cette qualité essentielle se traduit formellement par l’interdiction de certains actes incompatibles avec cette sacralité, ce qui est confirmé par le verset portant sur cette question (cf. Cor. **9**,36). Il en est d’ailleurs des périodes comme des lieux. Voir sur ce point, ce qui a été dit au sujet de l’Enceinte sacrée et de la Mosquée sacrée en tant qu’“asile” en com. (**2**,125)1.3. et (**2**,126)1.

5. Ce passage vient expliciter le verset (**2**,190), voir com. (**2**,190).

⁂

وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ
إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

« Dépensez [vos biens] dans la voie d’Allâh et ne vous jetez pas de vos propres mains dans la perdition et agissez parfaitement car Allâh aime ceux qui agissent parfaitement ». (**2**,195)

“wa anfiqû fî sabîli _llâhi wa lâ tulqû bi_aydî_kum ilâ _t_tahlukati/wa ahsinû inna _llâha yuhibbu _l_muhsinîna”.

En fonction du commentaire qui suivra, on pourrait aussi traduire ainsi le début de ce verset : « Dépensez-vous dans la voie d’Allâh et... ».

La notion de dépense effectuée dans la voie de Dieu sera expliquée à l’occasion des commentaires des versets **2**,245 puis **2**,261 et suivants.

(**2**,195)1. “*wa lâ tulqû bi_aydî_kum ilâ _t_tahlukati*” = *« ne vous jetez pas de vos propres mains dans la perdition ».*

Les commentateurs ont des avis différents sur ce passage :

1.1. ● Pour les uns, il signifie : ne délaissez pas les dépenses dans la voie de Dieu[1] car Dieu remplacera ces biens par une récompense dans l'Autre Demeure tout en vous accordant la subsistance dans l'immédiat. Ceux qui partagent cet avis se fondent sur les propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Même si tu ne possèdes qu'une flèche ou un fer de lance fais-en don dans la voie d'Allâh ».

... Ibn Abbâs a encore dit : « Qu'aucun d'entre vous ne dise qu'il ne trouve rien à donner. Même s'il ne trouvait qu'un fer de lance, qu'il l'utilise dans la voie d'Allâh ».

... Ibn Abbâs ajoute également : « La perdition (tahluka) d'un homme n'est pas d'être tué dans la voie d'Allâh mais c'est de s'abstenir de faire des dépenses dans cette voie ».

1.2. ● Pour d'autres, ce passage a le sens suivant : ne vous jetez pas de vous-mêmes dans la perdition en entrant dans la voie d'Allâh sans avoir fait les dépenses nécessaires [pour acquérir l'équipement], et sans avoir les forces indispensables. Cet avis est fondé sur le propos suivant :

... Ibn Zayd a dit : « Si tu ne possèdes pas de quoi faire les dépenses nécessaires (nafaqât), ne pars pas dans la voie d'Allâh sans elles et sans force car tu te jetterais de tes propres mains dans la perdition ».

1.3. ● Pour d'autres, le sens est le suivant : ne vous exposez pas vous-mêmes à votre perte à cause des péchés que vous avez commis en désespérant de la miséricorde de Dieu ; au contraire, gardez l'espoir en Sa miséricorde et faites de bonnes actions. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Al-Barrâ' a dit à propos de ce passage : « Il s'agit de l'homme qui a commis des péchés et qui [par désespoir] s'expose lui-même à la perte en disant : il n'y a pas de retour possible pour moi ».

... Abû Ishâq rapporte que quelqu'un interrogea Al-Barrâ' sur ce passage et lui dit : « S'agit-il de l'homme qui devance les combattants et qui combat tout seul jusqu'à ce qu'il soit tué?

Al-Barrâ' lui répondit :

— Non ! Il s'agit de l'homme qui a fait des actes de désobéissance et qui se jette dans les périls sans s'être repenti ».

... Interrogé sur ce passage, Ubayda précise qu'il s'agit de celui qui a commis des fautes et qui cherche sa perte par désespoir de la miséricorde. Dans un autre propos, il précise que la perdition (tahluka) est le désespoir (qunût) »[2].

[Tabarî cite également sous cet avis des propos comme celui-ci].

... Abû Ishâq rapporte que quelqu'un posa la question suivante à Al-Barrâ' : « Est-ce à propos de l'homme qui affronte à lui tout seul mille ennemis qu'il est dit : “ne vous jetez pas de vos propres mains dans la perdition?”

Al-Barrâ' répondit :

— Non ! Qu'il combatte jusqu'à ce qu'il soit tué. Allâh a dit à Son Prophète — ... — : “combats dans la voie d'Allâh, seule ton âme est assujettie à cet effort” (Cor. **4**,84) »[3].

[Ce dernier propos se rapproche de l'avis suivant].

1.4. ● D'autres enfin retiennent le sens suivant : ne délaissez pas le combat (jihâd) dans la voie d'Allâh. Ils se fondent sur les propos suivants :

... Aslam Abû Umrân a dit : « Nous étions à Constantinople. A la tête des gens venus d'Égypte se trouvait ʿUqba ibn Amir, Compagnon de l'Envoyé, et à la tête des gens de Syrie, se trouvait un autre de ses Compagnons, Ibn Ubayd. Un détachement important de Rûm (Chrétiens) sortit de la ville et nous nous disposâmes nous-mêmes suivant une immense ligne de bataille. Un homme sortit alors de nos rangs, se porta vers les Rûm, pénétra dans leur rang, en ressortit et revint vers nous. Des gens s'écrièrent alors : "Subh̲âna_llâh ![4] Il se jette de sa propre main dans la perdition !" En entendant cela, Abû Ayyûb al-Ançârî[5], Compagnon de l'Envoyé d'Allâh, se leva et dit :

— Ô gens, vous interprêtez ce verset de cette façon, or ce verset a été descendu à notre sujet, et il nous concerne, nous les Ançâr. En effet, lorsqu'Allâh eut renforcé Sa Religion et que ses soutiens devinrent nombreux, nous nous dîmes entre nous, en secret, et à l'insu de l'Envoyé d'Allâh, que nos biens étaient en train de se perdre et que nous envisagions de nous en occuper et de remédier à ce qui s'était perdu.

C'est alors qu'Allâh fit descendre un verset de Son Livre par lequel Il répliquait à nos préoccupations : "dépensez [vos biens] dans la voie d'Allâh et ne vous jetez pas de vos propres mains dans la perdition" en vous occupant de vos biens. Il nous ordonnait donc de faire des expéditions".

[Aslam ajoute :] Abû Ayyûb ne cessa pas de participer à des expéditions dans la voie d'Allâh jusqu'à ce qu'Allâh le saisisse ».

1.5. Pour moi [dit Tabarî], tous ces sens sont possibles. Dieu ordonne tout d'abord aux croyants de dépenser leurs biens dans Sa voie, celle qu'Il leur a tracée, en vue de soutenir Sa Religion ; Il leur ordonne aussi de se dépenser en menant la guerre sainte contre les ennemis qui leur déclarent la guerre ; Il leur interdit ensuite de se jeter par eux-mêmes dans la perdition en oubliant de donner une part de leurs biens dans la voie de Dieu, alors que c'est l'une des huit parts d'aumônes obligatoires (çadaqât mafrûd̲ât)[6], ou encore en désespérant de la miséricorde de Dieu, alors que cela leur est interdit[7], ou encore en abandonnant le combat à un moment où celui-ci s'impose, et où les musulmans ont besoin de soutien. Tous ces sens sont également possibles dans la mesure où aucun d'entre eux n'a été spécifié, ce qui entraînerait l'exclusion des autres. Dans tous les cas, le plus pertinent est de considérer que la perdition dont il est question ici et dans laquelle le croyant ne doit pas se jeter, est le châtiment (ʿadhâb) infligé par Dieu à celui qui fait l'une de ces choses. Ceci est confirmé par Ibn Abbâs qui commentait le terme "tahluka" (perdition) en disant que c'était le châtiment de Dieu (ʿadhâb Allâh).

(**2**,195)2. "*wa ah̲sinû inna_Llâha yuh̲ibbu _l_muh̲sinîn*" = *« et agissez parfaitement car Allâh aime ceux qui agissent parfaitement ».*

Différentes significations sont données ici à l'impératif "ah̲sinû"[8]. Dieu veut dire ici : agissez parfaitement dans l'acquittement de vos obligations et en évitant les désobéissances. Ou encore : ayez la meilleure opinion de Dieu (ah̲sinû _z̲_z̲ânn). Ou encore : faites le bien à l'égard de celui qui est dans le besoin[9].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,195)

1. En d'autres termes : ne lésinez pas sur ces dépenses car l'absence de soutien pourrait conduire dans l'immédiat à la perte des combattants engagés dans la voie de Dieu, et de plus, causera votre perte dans l'Autre Demeure dans la mesure où vous aurez une part de responsabilité dans la défaite.

2. Le terme "qunût̲", désespoir, n'est pas à confondre avec le terme "qunût" être debout et invoquer. « et qui désespère (yaqnat̲u) de la miséricorde de son Seigneur si ce n'est les égarés » (Cor. **15**,56).

3. Ce propos et l'avis correspondant sont encore plus compréhensibles du point de vue de la grande Guerre Sainte, "al_jihâd al_akbar" (litt. : le plus grand effort spirituel) qui est le combat intérieur.

4. "Gloire à Dieu". Ces termes sont souvent prononcés en cas d'événement surprenant, en guise d'exclamation admirative ou indignée.

5. Le titre al_Ançârî indique que ce Compagnon était d'origine médinoise et qu'il faisait partie des Ançâr (les Auxiliaires).

6. Tabarî se réfère au verset **9**,**60** : « Les aumônes (çadaqât) sont destinées seulement aux pauvres... et pour la voie d'Allâh et le "fils" de la route... ».

7. Cf. Cor. **39**,53.

8. "ah̲sana" (d'où : ah̲sinû — maçdar "ih̲sân") : agir parfaitement, faire le bien. Le "muh̲sin" est celui qui fait l'"ih̲sân" ou qui agit avec "ih̲san".

9. Dans le hadîth où il est rapporté que l'Ange Gabriel interrogea le Prophète, en présence des Compagnons, sur l'Islâm (la Soumission), l'Imân (la Foi) et l'Ih̲sân (la Perfection), le Prophète répondit sur ce dernier point ceci : « La Perfection (ih̲sân) consiste à adorer Allâh comme si tu Le voyais et si tu ne Le vois pas, Lui te voit ».

⁂

وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ
ٱلْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ
فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ
مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ
بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ

فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ
كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ
ٱلْحَرَامِ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾

(2,196) « Acquittez-vous parfaitement du pèlerinage et de la Visite pour Allâh.

Si vous êtes empêchés [dégagez-vous de votre engagement en sacrifiant] ce qui est facile comme offrande, et ne vous rasez pas la tête tant que l'offrande n'est pas parvenue en son "lieu" [de sacrifice].
Quant à celui qui est malade ou atteint d'un mal affectant la tête [et qui devra se raser avant que l'offrande ne parvienne en son "lieu"] celui-là devra une compensation en jeûne, en aumône ou en sacrifice.

Lorsque vous serez en sécurité [les choses se passeront ainsi :]

Celui qui "jouira" de la Visite pieuse jusqu'au Pèlerinage [qu'il sacrifie] ce qui [lui] est facile [de présenter] comme offrande ; celui qui n'en trouve pas, qu'il jeûne trois jours pendant le pèlerinage et sept jours lorsqu'il reviendra ; ce sont là dix jours accomplis ; tout cela [n'est valable que] pour celui dont la famille n'habite pas près de la Mosquée sacrée.

Craignez Allâh et sachez qu'Allâh est Terrible en [Son] châtiment ».

"wa atimmû _l_h̲ajja wa _l_ʿumrata li_llâhi/fa_in uh̲çirtum fa_mâ _staysara mina _l_hadyi wa lâ tah̲liqû ru'ûsa_kum h̲attâ yablugha _l_hadyu mah̲illa_hu/fa_man kâna min_kum marîd̲an aw bi_hi adhan min ra'si_hi fa_fidyatun min çiyâmin aw çadaqatin aw nusukin/fa_idhâ amintum fa_man tamattaʿa bi_l_ʿumrati ilâ _l_h̲ajji fa_mâ _staysara mina _l_hadyi/fa_man lam yajid fa_çiyâmu thalâthati ayyâmin fî _l_h̲ajji wa sabʿatin idhâ rajaʿtum tilka ʿacharatun kâmilatun/dhâlika li_man lam yakun ahlu_hu h̲âd̲irî _l_masjidi _l_h̲arâmi wa _ttaqû _llâha wa_ʿlamû anna _llâha chadîdu _l_ʿiqâbi".

Termes nécessaires pour la suite du commentaire :

— h̲ajj : nom du pèlerinage proprement dit à accomplir une fois dans la vie, dès qu'on a la possibilité de le faire ; il a lieu entre le 7 et le 13 du mois de Dhû_l_H̲ijja ; comporte un ensemble très complexe de rites d'institution abrahamique : nuitée à Minâ, Station à Arafât, Sacrifice à Minâ (le 10 du mois, Jour de la Grande Fête), Lapidation des Stèles de Aqaba (voir plus loin (**2,**196)7.).

— ih̲râm : sacralisation et état de sacralité (du verbe "ah̲rama" sacraliser, être en état de sacralité). En tant qu'acte de **sacralisation**, l'"ih̲râm", est un rite précis qui marque l'entrée définitive en pèlerinage et qui doit obligatoirement être accompli avant le passage des Bornes spatiales (mawâqît makâniyya). En tant qu'état, l'ih̲râm exige du "muh̲rîm" le respect de certaines obligations comme l'ihlâl, et de certains interdits (port de vêtements cousus, coupes des cheveux et des ongles, union intime, chasse) jusqu'à ce que le pèlerin mette un terme à cet état par la désacralisation.

— ih̲lâl : rite de désacralisation ; retour à l'état de licéité marquée par une coupe de cheveux (h̲alq).

— ifrâd : accomplissement du pèlerinage seul.

— ihlâl : proclamation de la "talbiya" lors de l'ih̲râm et lors du voyage qui suit jusqu'à l'Enceinte en cas de umra et jusqu'à Arafât en cas de h̲ajj.

— manâsik : rites du pèlerinage — voir com. (**2,**127 à 129)4.

— mîqât : (pl. : mawâqît). Les Bornes spatiales : lieux précis au nombre de cinq ou six selon les avis, et que le pèlerin n'est pas en droit de dépasser sans être entré en ih̲râm. Il existe aussi des bornes temporelles qui marquent le moment à partir duquel le pèlerin peut entrer en ih̲râm.

— muh̲rîm : qui a pris l'état de sacralité, qui entre en ih̲râm.

— qirân : accomplissement de la Visite et du pèlerinage ensemble avec une seule sacralisation.

— sa'yi : le Parcours ou septuple parcours entre Çafâ et Marwa.

— talbiya : parole rituelle que l'on prononce dès que l'on entre en sacralisation et que l'on répètera le plus souvent possible à haute voix notamment aux moments importants et ce jusqu'à la désacralisation. Voir com. (**2,**127 à 129)4.1.1. et sa note 32.

— tamattu' : accomplissement de la umra, désacralisation, sacralisation sur place à la Mekke pour le pèlerinage, et accomplissement du pèlerinage.

— t̲awâf : circumambulation autour de la Maison sacrée.

— umra (transcription exacte : 'umra) : Visite pieuse, pouvant être faite à n'importe quel moment de l'année, sauf pendant les grands jours du pèlerinage, elle comporte le rite de la circumambulation (t̲awâf) et du Parcours (sa'yi) — Voir com. (**2,**158).

— wuqûf : Station à Arafât devant obligatoirement être effectuée le neuvième jour de Dhû_l_H̲ijja, entre le moment où le soleil passe au zénith (z̲uhr) et son coucher (maghreb). La Station à Arafât est le moment culminant du pèlerinage.

Nous ne détaillons pas les conditions légales d'accomplissement des différentes modalités du pèlerinage appelées ifrâd, qirân et tamattu'. Le lecteur aura toutefois un aperçu du tamattu' dans le commentaire de ce verset.

Ce verset a été révélé dans le contexte historique de H̲udaybiyya ; sous ce rapport il fait suite au verset 194. Du point de vue circonstancié, le sens de ce verset sera donc très spécifique, ce qui n'empêche pas que, d'un autre point de vue, les différents passages de ce verset prennent une portée générale.

Ce verset comporte deux grandes parties :

● La première se rapporte à ce que les croyants sont tenus de faire lorsqu'ils sont empêchés d'accomplir leur "h̲ajj" ou leur umra : com. (**2**,196)1. à com. (**2**,196)4.

● La seconde se rapporte à ce qu'ils sont tenus de faire une fois qu'ils sont en sécurité : com. (**2**,196)5. à com. (**2**,196)9.

— *Commentaire de la première partie de ce verset* —

(**2**,196)1. "*wa atimmû _l_h̲ajja wa _l_ʿumrata li_Llâh*" = « *Acquittez-vous parfaitement du pèlerinage et de la Visite pour Allâh* ».

Le verbe "atimmû", traduit ici par "acquittez-vous parfaitement" signifie litt. : achevez, accomplissez parfaitement. Certains commentateurs donnent d'ailleurs au verbe "atamma" le sens de "aqâma" qui a été traduit par "accomplir" par exemple en (**2**,3) et (**2**,43). C'est sur le sens précis à donner à ce verbe que vont porter les divergences principales.

Tabarî signale par ailleurs une variante de lecture : "ʿumratu" au lieu de "ʿumrata" ; à son avis cette variante n'est pas valable, alors que la lecture "ʿumrata" est reconnue valable à l'unanimité.

Les commentaires divergent sur l'interprétation de ce passage.

1.1. ● D'après les uns, le sens est le suivant : acquittez-vous parfaitement du pèlerinage avec tous ses rites (manâsik)[1] et toutes ses normes [d'institution prophétiques] (sunan) et acquittez-vous parfaitement de la Visite pieuse avec ses "limites" (h̲udûd) et ses normes.

... Alî ibn Abî T̲alh̲a rapporte que Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Celui qui entre en sacralité pour faire le pèlerinage ou la Visite ne peut se désacraliser tant qu'il n'a pas accompli entièrement le rite : dans le cas du pèlerinage, ce n'est qu'après la Lapidation des Stèles de Aqabat et la visite de la Maison[2] le Jour des Sacrifices qu'il pourra entièrement se désacraliser[3] ; dans le cas de la Visite, ce n'est qu'une fois accomplis la circumambulation autour de la Maison et le Parcours entre Çafâ et Marwa qu'il se désacralisera ».

... Ibrâhîm a expliqué ainsi ce passage : « Achevez les rites du pèlerinage à Arafat, Muzdalifa et les autres lieux ; et achevez la Visite près de la Maison en faisant la circumambulation autour de celle-ci et le Parcours entre Çafâ et Marwa ».

1.2. ● D'après d'autres, « Accomplissez parfaitement le pèlerinage et la Visite » signifie qu'il faut accomplir chacun de ces rites isolément (par ifrâd) en revenant, après avoir accompli l'un de ces deux rites, sur le lieu du campement de la famille, situé en-deçà du mîqât et en reprenant la sacralisation à partir de là pour accomplir l'autre rite (...). [Cet avis se rapproche de l'avis suivant].

1.3. ● D'après d'autres, accomplir parfaitement la Visite c'est la faire en dehors des mois du pèlerinage et accomplir parfaitement le pèlerinage, c'est faire tous les rites qu'il comporte en sorte que celui qui agit ainsi ne soit pas tenu à une réparation par un sacrifice comme c'est le cas pour celui qui fait le “qirân” ou le “tamattuʿ” (...).

1.4. ● D'après d'autres encore, accomplir ces rites c'est partir de chez soi sans autre intention que celle de les acquitter.

... Sufiân a dit : « Les accomplir parfaitement consiste : à sortir de chez toi sans vouloir faire autre chose que le pèlerinage ou la Visite, à proclamer la “talbiya”, à partir du “mîqât” et à ne pas partir pour faire du commerce ou pour une autre raison en sorte que tu arriverais en vue de la Mekke en te disant : si seulement je faisais le ẖajj ou la umra. Ceci serait permis, mais la perfection (tamâm) c'est de partir pour cela et pour rien d'autre ».

1.5. ● D'autres donnent le sens suivant à ce passage : achevez le pèlerinage ou la Visite pour Dieu à partir du moment où vous avez entamé l'un de ces rites.

... Ibn Wahb rapporte que Ibn Zayd a dit : « La Visite n'est obligatoire pour personne ».

Je lui citai alors ce verset, dit Ibn Wahb : “atimmû_l_ẖajj wa_l_ʿumrata li_llâh”[4].

Ibn Zayd répondit : « Il n'est pas de créature qui ne soit tenue d'achever ce qu'elle a entamé. Si quelqu'un entre en umra, il ne convient pas qu'il fasse l'“ihlâl”[5] pendant un jour ou deux puis qu'il revienne à l'état normal ; de même, s'il décide de jeûner un jour, il ne convient pas qu'il rompe au milieu de la journée ».

1.6. ● D'autres enfin donnent à ce passage le sens suivant : acquittez l'obligation du pèlerinage et de la Visite (aqîmû farḏa _l_ẖajji wa _l_ʿumrat)[6].

... Qatâda a entendu Aṯâ dire que chacun de ces rites est obligatoire.

L'interprétation de ceux qui partagent cet avis est la suivante : Dieu fait savoir ici que chacun des deux rites est une obligation (farḏ) d'institution divine dont l'accomplissement est impératif au même titre que l'accomplissement de la prière (çalât). Un grand nombre de Compagnons et de Suivants partagent cet avis et nous ne mentionnerons pas leurs propos par crainte d'allonger ce livre. Pour eux “atimmu _l_ẖajja wa _l_ʿumrata” signifie : “aqîmu _l_ẖajja wa _l_ʿumrata”, c'est-à-dire : acquittez-vous du pèlerinage et de la visite.

1.7. ● Toutefois, d'autres considèrent que l'accomplissement de la Visite pieuse est laissée à l'initiative personnelle. Dans le cas de la umra comme dans le cas du pèlerinage surérogatoire, ce qui est obligatoire et imposé par ce verset, n'est pas de faire le rite, c'est-à-dire de s'y engager, mais de le mener à son terme à partir du moment où il a été commencé par l'entrée en “iẖrâm”.

Cette obligation d'achever le pèlerinage et la umra ne signifie pas [par elle-même] qu'ils sont obligatoires. L'obligation du pèlerinage est énoncée dans un autre verset : « En vue d'Allâh, il incombe aux gens de faire le pèlerinage de la Maison, pour ceux qui peuvent faire la route » (Cor. 3,97) (...).

Quant à la umra, elle n'est pas obligatoire, disent Ibn Abbâs, Ibn Masʿûd, Saʿîd ibn Jubayr et d'autres et c'est aussi notre avis [dit Tabarî], confirmé par les hadîths suivants :

... Jâbir ibn Abd Allâh rapporte que le Prophète, à qui on avait demandé si la umra était obligatoire, répondit que non mais qu'il valait mieux la faire.

... Abû Çâlih̲ al_H̲anafiyya rapporte que le Prophète a dit : « Le pèlerinage est "guerre sainte" (jihâd) et la Visite est volontaire (al_h̲ajj jihâd wa _l_ʿumra tat̲awwuʿ) »[7].

1.8. [Réfutation d'un avis et conclusion de Tabarî].

Certaines personnes inintelligentes ont prétendu que la umra était obligatoire du fait qu'il n'y avait pas d'acte surérogatoire qui ne corresponde à un acte obligatoire qui en est comme le prototype (imâm). Ainsi la prière obligatoire est comme l'"imâm" des prières surérogatoires. Ils prétendent donc que dans la mesure où il est établi que la umra peut être faite volontairement, il y a aussi nécessairement une umra obligatoire. Nous répondrons à cela, que le même raisonnement devrait s'appliquer à la retraite spirituelle. Or la retraite (iʿtikâf) est un acte volontaire et on ne connaît pas de retraite obligatoire[8]. Celui qui affirmerait le contraire serait en contradiction avec les données traditionnelles fermement établies. Par conséquent, il existe bien des actes surérogatoires sans correspondant obligatoire.

Le commentaire le plus pertinent [conclut Tabarî] est celui qui a été donné par Ibn Abbâs et rapporté par Alî ibn Abî T̲alh̲a (voir ci-dessus 1.1.) dans le sens où Dieu ordonne d'achever le pèlerinage ou la Visite à partir du moment où ils ont été commencés, et de s'en acquitter alors conformément aux "limites" et aux normes qu'Il a imposées pour leur accomplissement complet. Dieu veut donc dire ici : acquittez-vous parfaitement de ces rites à partir du moment où vous vous les êtes imposés à vous-mêmes.

1.9. [Circonstances de la révélation de ce verset].

Lors de la Umra de H̲udaybiyya, Dieu révéla ce verset une fois que le Prophète et les Croyants furent arrêtés dans leur marche et empêchés d'atteindre la Maison alors qu'ils étaient en état d'ih̲râm[9]. Par ce verset, Dieu leur fit savoir ce qu'il convenait de faire : quels actes à accomplir cette année-là pour leur umra, comment sortir de l'état de sacralisation et quels actes à accomplir par la suite [pour s'acquitter de leur Visite].

(**2**,196)2. *"fa in uh̲çirtum fa_mâ _staysara mina _l_hadyi" = « et si vous êtes empêchés [faites] ce qui est facile comme offrande ».*

Compte tenu du contexte et du commentaire, ce passage pourrait encore se traduire ainsi en explicitant les éléments sous-entendus selon le "taqdîr" suivant :

« et si vous êtes empêchés [dégagez-vous de votre engagement en faisant parvenir] ce qui [vous] est facile comme offrande [de bêtes en sacrifice, en guise de victimes expiatoires pour réparation de l'interruption involontaire du rite] ».

Le commentaire de Tabarî va porter sur deux points : quelle est exactement l'empêchement (ihçâr) dont il est question ici et quelle est la nature des offrandes (hadyi).

2.1. Les commentateurs divergent quant à la nature de l'empêchement (ihçâr)[11] pour lequel Dieu impose à celui qui le subit de faire « ce qui est facile comme offrande ».

2.1.1. ● D'après les uns, il s'agit de tout ce qui empêche ou retient le "muhrim" de faire ce que Dieu lui a imposé de faire du fait de son état de sacralité, et, en particulier, ce qui l'empêche d'arriver à la Maison Sacrée. Cet avis se fonde sur les propos suivants :

... Mujâhid a dit : « "et si vous êtes empêchés" c'est-à-dire : si quelqu'un est malade, ou se brise un membre ou quelle que soit la chose qui le retienne et le contraigne, il envoie alors [au lieu des sacrifices] les offrandes qu'il lui est facile de présenter et il ne se rase pas la tête et ne se désacralise pas jusqu'au Jour des Sacrifices ».

... Qatâda a dit à propos de ce qui peut être un empêchement (ihçâr) : « C'est la crainte, la maladie ou tout ce qui peut retenir prisonnier ; si le "muhrîm" est contraint par quelque chose de cet ordre, il envoie son offrande [la victime sacrificielle prévue] et lorsque la bête sera parvenue au lieu des sacrifices, il se désacralisera ».

Ceux qui partagent cet avis font la distinction entre l'empêchement (ihçâr) occasionné par la crainte, une maladie, une morsure, une blessure, un manque de moyen matériel, ou une fracture subie par la monture, et l'empêchement (manʿ) provoqué par un ennemi ou un despote : d'après eux, ce dernier type d'empêchement est appelé "haçr" et non pas "ihçâr". Toutefois, si le "muhrîm" subissait un tel empêchement (dit haçr) et était retenu prisonnier, ils considèrent son cas analogue au cas de celui qui subit un empêchement (dit "ihçâr") pour l'une des raisons dites précédemment et qui, de ce fait, ne peut pas parvenir à la Maison : l'emprisonnement par un ennemi, par les autorités ou par quelque despote sera donc considéré comme équivalent au cas d'empêchement par maladie ou par crainte de l'ennemi.

2.1.2. ● D'après d'autres, l'"ihçâr" dont il est question ici est l'empêchement provoqué par un despote quelconque ou un ennemi qui retiendrait le pèlerin prisonnier.

Pour ceux qui partagent cet avis, les autres cas d'empêchement accidentels mentionnés précédemment n'entrent pas dans cette notion d'"ihçâr" telle qu'ils l'envisagent dans leur interprétation de ce passage. Cet avis se fonde sur les propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « L'empêchement [dont il est question ici] est l'empêchement (haçr) exercé par l'ennemi. Dans ce cas, celui qui le subit envoie une offrande (hadyi). En effet, s'il ne peut pas parvenir à la Maison à cause de l'ennemi et qu'il trouve quelqu'un qui puisse faire parvenir son offrande à la Mekke, il la lui confie et celui-ci prend lui-même l'état de sacralité ».

[Tabarî mentionne que] l'un des transmetteurs de ce propos ne sait plus si Ibn Abbâs a dit que c'est la personne en question qui se sacralise (yuhrim) ou que c'est le propriétaire de l'offrande qui se désacralise (yuhill) le jour convenu [pour le sacrifice].

[Ibn Abbâs ajoute] « Mais s'il est en sécurité, il doit faire son pèlerinage ou sa Visite. Si quelque maladie l'en empêche et qu'il ne possède pas d'offrande, il se désacralise là où il est retenu et s'il en possède une, il ne se désacralisera pas tant que celle-ci n'est pas parvenue au but. S'il l'a fait parvenir, il ne sera plus astreint à faire un pèlerinage ou une umra à moins qu'il ne le veuille ».

... Mâlik ibn Anas a dit : « On m'a rapporté que l'Envoyé d'Allâh — ... — et ses Compagnons se sont désacralisés à H̲udaybiyya, qu'ils y sacrifièrent leurs bêtes amenées en offrande, se rasèrent la tête et se désacralisèrent complètement avant d'avoir fait la circumambulation et avant que les offrandes ne parviennent au but[12].

Nous ne savons pas si l'Envoyé ordonna à l'un de ses Compagnons ou à l'un de ceux qui l'accompagnaient alors, de compenser ou de refaire quelque chose »[13].

[Tabarî ajoute] L'interprétation la plus pertinente du passage "fa_in uh̲çirtum" est celle qui a été donnée en premier (voir ci-dessus 2.1.1.) (...).

2.2. Les savants divergent ensuite sur l'interprétation du terme "hadyi" (traduit par "offrande"). [Brefs extraits résumés].

2.2.1. ● D'après certains qui se réfèrent à Ibn Abbâs, il s'agit de chèvre ou encore d'une bête appartenant à l'une des quatre espèces mentionnées en quatre couples, mâles et femelles (dans les versets **6**,143 à 144) : camélidés, bovins, caprins et ovins ; ou enfin, il s'agirait d'un chameau pour celui qui a la possibilité d'offrir un chameau, sinon d'un bovin ou d'un ovin, suivant ses possibilités.

2.2.2. ● D'après d'autres, qui se réfèrent à Ibn Umar, il s'agirait uniquement de camélidés ou de bovins.

L'avis le plus pertinent est qu'il s'agit ici de chèvre car Dieu dit d'offrir « ce qui est facile » or une chèvre est ce qui est le plus facile à offrir.

2.2.3. Quant au terme "hadyi", c'est le pluriel de "hadiyya" qui signifie : le cadeau, l'offrande. Le cadeau est appelé ainsi car il est comme mené (hudiya) vers celui auquel il est offert. La bête destinée au sacrifice (bête nommée "budna") est appelée "hadyi" car celui qui cherche à se rapprocher de Dieu par ce sacrifice, la "guide" (hadâ) vers Lui, c'est-à-dire la mène à Lui.

(**2**,196)3. "*wa lâ tah̲liqû ru'ûsa_kum h̲attâ yablugha _l_hadyu mah̲illa_hu*" = *« ne vous rasez pas la tête tant que l'offrande n'est pas parvenue en son " lieu" »*[14].

Dieu veut dire ceci : lorsque vous êtes empêchés [d'achever la Visite ou le pèlerinage] et que vous voulez vous désacraliser, vous êtes tenu de présenter ce qui vous est facile comme offrande [de bêtes sacrificielles] et vous ne pourrez sortir de votre état de sacralité tant que cette offrande, que Je vous ai imposée pour que vous puissiez vous désacraliser, ne sera pas parvenue en son lieu de sacrifice et que les rites du sacrifice ne seront pas terminés.

En effet, c'est le rasage (h̲alq) de la tête qui marque la désacralisation (ih̲lâl) ou la sortie de l'état d'iẖrâm, état que le muẖrim s'était imposé à lui-même mais que Dieu lui interdit de rompre tant qu'il n'a pas fait parvenir l'offrande.

Les savants divergent sur le "maẖill" de l'offrande, c'est-à-dire le "lieu" où l'arrivée de la bête offerte en sacrifice permet au "muẖrim" qui ne peut continuer sa route, de se désacraliser.

3.1. ● D'après les uns, deux cas se présentent : soit que le "muẖrim" est "empêché" par la crainte de l'ennemi et dans ce cas, il sacrifie l'offrande qu'il présente[15], **là où il se trouve retenu,** qu'il soit ou non dans le territoire sacré ; soit que le muẖrim est empêché pour une autre raison que la crainte de l'ennemi et dans ce cas, il ne se désacralisera pas tant qu'il n'aura pas fait la circumambulation et le Parcours entre Çafâ et Marwa. Cet avis est celui des savants qui considèrent qu'il n'y a vraiment empêchement (iẖçâr) que dans le cas d'une contrainte exercée par un ennemi ; ils se fondent sur les propos de Mâlik ibn Anas [rapportant comment le Prophète et ses Compagnons sacrifièrent sur place à H̱udaybiyya] (voir ci-dessus 2.1.2.).

... Interrogé sur le cas du "muẖrim", empêché de continuer sa route par l'ennemi qui s'interpose entre lui et la Maison, Mâlik dit encore : « Il se désacralise complètement, sacrifie sa bête et se rase la tête, à l'endroit même où il a été retenu. Il n'est pas tenu à l'accomplissement compensatoire (qaḏâ') et [n'aura donc pas de ẖajj ou de umra à faire par la suite] à moins qu'il n'ait jamais fait le pèlerinage avant, auquel cas, il lui reste à faire le "pèlerinage d'Islâm" »[16].

... Marwân ibn H̱akam rapporte : « Lorsque l'Envoyé eut fait la trêve de H̱udaybiyya avec les associateurs quraychites, il s'adressa à ses Compagnons et leur dit : "levez-vous, sacrifiez et rasez-vous".

Marwân ajoute : par Allâh, personne ne se leva et lorsqu'il eut répété cela trois fois et que personne ne se fut levé, il se leva lui-même et entra sous la tente de Umm Salma[17] à qui il fit part de cela ; celle-ci lui dit : "Ô Prophète d'Allâh, sors et ne dis rien à aucun d'entre eux jusqu'à ce que tu aies sacrifié ta bête, appelé ton coiffeur et que celui-ci t'ait rasé".

Le Prophète se leva, sortit et n'adressa la parole à personne jusqu'au moment où il eut fait tout cela. Lorsqu'ils le virent agir ainsi, ses Compagnons se levèrent à leur tour, sacrifièrent et se rasèrent les uns les autres au point qu'on aurait pu croire qu'ils s'entretuaient »[19].

[Tabarî précise]. Tout ceci indique clairement que le passage *« tant que l'offrande n'est pas parvenue en son "lieu" »* signifie : tant qu'elle n'est pas parvenue au lieu où elle sera mangée et où il en sera tiré profit et cela sur le lieu même de son sacrifice.

3.2. ● D'après d'autres, le "maẖill" ou "terme" de l'offrande présentée par celui qui a un empêchement, est l'Enceinte sacrée et nulle part ailleurs.

... Ibn Zayd a dit : « Ibn Saʿîd Nakhʿî proclama la "talbiya d'iẖrâm" pour effectuer la Visite pieuse. Parvenu à un endroit très accidenté il fut mordu par un serpent. Ses Compagnons partirent sur la route pour voir les gens [et demander leur avis]. Ils aperçurent Ibn Masʿûd et lui rapportèrent ce qui était arrivé. Celui-ci leur répondit :

— Qu'il envoie son offrande. Convenez d'un jour de promission. Ce jour-là, lorsque l'offrande sera sacrifiée, qu'il se désacralise. Il lui appartient ensuite d'accomplir sa Visite ».

... Ibn Abbâs a commenté ainsi ces passages : « Celui qui s'est sacralisé pour faire le pèlerinage ou la Visite pieuse et qui est empêché d'atteindre la Maison, retenu par une maladie ou quelque autre raison valable, se doit de sacrifier ce qui lui est facile de présenter comme offrande : une chèvre ou une bête plus importante que quelqu'un sacrifiera à sa place [le jour et sur le lieu convenu].

S'il s'agit du pèlerinage d'Islâm, il lui restera à le faire[19] ; si c'est un pèlerinage [surérogatoire] et que le pèlerinage obligatoire a déjà été fait, ou encore, si c'est une Visite pieuse, il n'aura aucune compensation à faire par la suite.

"ne rasez pas vos têtes tant que l'offrande n'est pas parvenue en son "maẖill" : s'il s'est sacralisé pour faire un pèlerinage, le "maẖill" correspond au Jour des Sacrifices (Yawm an_naẖr). S'il s'est sacralisé pour faire une Visite pieuse, le "maẖill" de la bête est le moment où celle-ci parvient à la Maison ».

Ceux qui partagent cet avis et qui estiment donc que le sacrifice doit se faire dans l'Enceinte sacrée ne retiennent pas l'argument de ceux qui prétendent que le "maẖill" est le lieu même où le pèlerin se trouve empêché : ces derniers évoquent en effet le fait que le Prophète, empêché de terminer sa Visite et arrêté à H̱udaybiyya par les Mekkois, aurait sacrifié à H̱udaybiyya même les bêtes amenées en offrande. Or il n'y a pas d'unanimité sur ce point car on rapporte que le Prophète fit parvenir secrètement des bêtes jusqu'à la Maison sacrée, qui constitua donc leur "maẖill".

... Ibn Jundub al_Islâmî rapporte : « Lorsque le Prophète fut empêché de continuer sa route [pour accomplir sa Visite pieuse] je me rendis auprès de lui et dit :

— Ô Envoyé d'Allâh, expédie-moi avec l'offrande, je la sacrifierai dans l'Enceinte sacrée.

— Comment feras-tu, me demanda-t-il?

— Je prendrai des vallées [spéciales] en sorte qu'ils ne pourront pas s'emparer de l'offrande.

Je partis donc et je parvins dans l'Enceinte où je sacrifiais [pour le Prophète] ».

3.3. ● Tabarî aborde ensuite un troisième avis plus spécial que nous résumerons brièvement ainsi : le pèlerin s'est sacralisé pour faire le pèlerinage et serait empêché d'être présent à Arafât au moment où il faut y être pour effectuer la Station (wuqûf). Ce pèlerin ne pourra se désacraliser qu'après être parvenu à la Mekke et après avoir fait le ṯawâf et le sa‘yi ; (ce cas sera vu plus loin en détail en **(2,196)6.**).

3.4. [Conclusion de Tabarî]. Le commentaire le plus pertinent sur ce point consiste à dire ceci : tout pèlerin, qui s'est sacralisé pour le ẖajj ou pour la umra et qui se trouve empêché de continuer sa route sacrifiera l'offrande qu'il lui est facile de présenter, et il se désacralisera dès que son offrande sera parvenue au "maẖill".

Le “mahill” est alors le **lieu même où le pèlerin se trouve retenu**, et **ce lieu est aussi celui où il fera son sacrifice** [au moment qui convient][20]. On interprète donc le terme “mahill” par lieu de sacrifice (“manhar” ou “madhbah”), que celui-ci ait lieu dans l’Enceinte sacrée ou non.

Ainsi, où que ce “mahill” se situe, le seul fait que l’offrande parvienne à cet endroit pour y être sacrifiée, permet au pèlerin de se désacraliser car il est connu de façon sûre que, l’année de Hudaybiyya, le Prophète et les Compagnons se désacralisèrent sans parvenir à la Maison sacrée : aucun d’entre eux ne resta en état de sacralisation jusqu’à l’année suivante, aucun n’attendit de parvenir à la Maison et d’y faire la umra pour se désacraliser, et à l’exception du Prophète, personne ne fit parvenir secrètement d’offrande dans l’Enceinte sacrée.

(**2**,196)4. “*fa_man kâna min_kum marîdan aw bi_hi adhan min ra’si_hi fa_fidyatun min çiyâmin aw çadaqatin aw nusuk*” = « *Quant à celui qui est malade ou atteint d’un mal affectant la tête*, [*et qui devra se raser avant que l’offrande ne parvienne en son* “*lieu*”] *celui-là devra une compensation en jeûne, en aumône ou en sacrifice* ».

Pour la suite du commentaire, il faut rappeler que le rasage des cheveux ou l’emploi de parfum ou d’onguent parfumé entraîne normalement la rupture de l’état de sacralité ; ce sont là des cas de “fusûq” (infraction aux obligations de l’ihrâm) suivant le sens retenu pour ce terme par Tabarî en com. (**2**,197)3.2.

4.1. C’est-à-dire que celui qui est empêché de poursuivre sa route et qui ne devrait se raser qu’une fois son offrande parvenue au lieu de son sacrifice et qui est toutefois contraint soit à cause d’une maladie, soit à cause d’un mal l’affectant à la tête, de se raser avant que celle-ci ne parvienne à son “mahill”, celui-là, pour s’être rasé la tête avant le terme normal, est tenu à une compensation en jeûne, en aumône ou en sacrifice[21].

... Ibn Jurayj rapporte avoir demandé à Atâ de quel mal affectant la tête il s’agit ici. Atâ lui répondit : « Une invasion de poux ou d’autres bestioles ou encore un mal de tête ».

Cette interprétation est la nôtre [dit Tabarî] et c’est celle de la plupart des commentateurs.

[Tabarî précise] D’après certains, s’il choisit de compenser par l’aumône ou par le sacrifice, il devra le faire avant le rasage, s’il choisit de compenser par le jeûne, il se rase d’abord et jeûne ensuite.

[Puis Tabarî cite les propos des commentateurs dont il partage l’avis].

... Abd Allâh ibn Umar a dit : « Celui qui s’est engagé à faire le pèlerinage et se trouve empêché par une maladie ou la crainte, se soigne dans le lieu où il se trouve retenu, par tous les moyens nécessaires. Toutefois, la cohabitation avec son épouse et le parfum n’est pas encore licite pour lui et [si, avant le terme normal, il doit utiliser des onguents, du parfum ou se raser à la suite d’une maladie ou à la suite d’un mal affectant la tête], il devra compenser par l'une des compensations qu'Allâh lui a ordonnées : le jeûne, l'aumône ou le sacrifice ».

[Tabarî précise] Il s'agit ici de toute maladie qui exige l'utilisation d'onguents parfumés ou qui nécessite le rasage ; quant au mal qui affecte la tête c'est celui qui est provoqué par une fracture ou encore par la présence de poux et qui oblige le pèlerin à se raser. La circonstance de la révélation de ce verset est la suivante :

... Kaʿb ibn Ujra rapporte : « Je partis avec le Prophète à l'époque de H̠udaybiyya. Or j'avais emporté une pelisse qui devint pouilleuse et les poux commencèrent à me démanger. Le Prophète me vit dans cet état et me dit de me raser ; ce que je fis.

Il me dit ensuite : — As-tu quelque bête à offrir en sacrifice? Comme je répondais non, il me dit :

— Si tu veux, jeûne trois jours et si tu veux, fais aumône de trois "çâʿ" de dattes à six pauvres, en donnant à chacun d'eux la moitié d'un "çâʿ"[22].

[Dans un autre propos, Kaʿb ibn Ujra précise :] Ce passage a été spécialement révélé à mon sujet et il prit ensuite une portée générale » (...).

4.2. Différents avis sur l'importance de la compensation — [Brefs extraits résumés].

4.2.1. ● D'après certains, celui qui se rase dans ces conditions est tenu de jeûner trois jours ou de donner à six pauvres le volume de trois "çâʿ" de nourriture (...) D'après d'autres, il est tenu de jeûner dix jours ou de nourrir dix pauvres (...).

4.2.2. ● D'après d'autres encore, il est tenu de sacrifier s'il possède une bête à sacrifier, sinon pour le prix de la bête, il achètera de la nourriture qu'il donnera en aumône, sinon il jeûnera un jour pour chaque moitié de "çâʿ" qu'il aurait dû donner (...).

4.2.3. ● D'après d'autres enfin, il pourra choisir entre ces trois modes de compensation : jeûne, aumône ou sacrifice.

... Mujâhid a dit : « Dans le Coran, toutes les fois où il est dit qu'il faut agir d'une certaine façon où, au cas où l'on ne trouve pas le moyen d'agir ainsi, agir d'une autre façon, la première façon mentionnée est la meilleure. Mais s'il est simplement dit d'agir de telle ou telle façon [sans précision], le choix est possible » (...).

Pour nous [dit Tabarî] nous nous en tenons à ce que le Prophète a ordonné à Kaʿb ibn Ujra et qui est un propos fermement établi.

4.3. Différents avis sur le lieu où la compensation devra être acquittée. [Brefs extraits résumés].

4.3.1. ● D'après certains, le sacrifice ou l'aumône consistant à donner de la nourriture aux pauvres devra obligatoirement être fait à la Mekke ; quant au jeûne, il pourra être acquitté là où le voudra celui qui est tenu de faire une compensation (...).

4.3.2. ● D'après d'autres, ces trois modes de compensation peuvent être acquittés là où le voudra celui qui est tenu de compenser (...).

4.3.3. ● D'autres disent encore : seul le sacrifice devra être fait à la Mekke, l'aumône de nourriture et le jeûne pouvant être acquittés n'importe où (...).

4.3.4. Le plus pertinent sur ce point [dit Tabarî] c'est que Dieu a imposé à celui qui est contraint de se raser avant le terme, de s'acquitter de l'une des compensations : jeûne, aumône ou sacrifice ; or Il n'a précisé aucun lieu particulier et a laissé ce point imprécis en sorte que celui qui est tenu de s'acquitter d'une compensation pourra s'acquitter de celle qu'il aura choisie, dans le lieu qui lui plaira.

4.4. Tabarî aborde ensuite les différents avis sur le point suivant : celui qui choisit de compenser par un sacrifice, doit-il donner toute la bête sacrifiée en aumône ou bien peut-il en disposer et en manger à volonté ? Tabarî compare le cas de la bête sacrifiée à la zakât qui doit être donnée et dont celui qui l'acquitte ne peut disposer d'aucune façon.

Tabarî rappelle ensuite le sens du mot "nusuk" :

Dans la langue arabe, "nusuk" désigne l'égorgement rituel (dhabh̲) pour Dieu. ... Ibn Abbâs a dit : « "nusuk" signifie l'égorgement rituel d'une chèvre »[23].

— Commentaire de la deuxième partie de ce verset —

(**2**,196)5. "*fa_idhâ amintum*" = *« Lorsque vous serez en sécurité ».*

Il y a divergence sur la signification de ce passage :

5.1. ● D'après les uns, le sens est le suivant : et lorsque vous serez guéris de la maladie qui vous a empêché d'accomplir votre pèlerinage ou votre Visite.

5.2. ● D'après d'autres, le sens est le suivant : et lorsque vous serez dégagés de la crainte que vous inspiraient vos ennemis, ou de la crainte de périr à la suite d'une maladie quoique ce dernier sens soit assez éloigné [de la signification fondamentale de ce passage du point de vue des circonstances de sa révélation].

Le sens "d'être dégagé de la crainte des ennemis" est plus proche du sens premier de ce passage car la notion de sécurité, "amân", [exprimée par le verbe de même racine, "amintum"][24] s'oppose à celle de crainte (khawf) et non à celle de maladie. De plus, si nous avons dit qu'il s'agit ici de crainte des ennemis (voir ci-dessus 2.1.1.) c'est que ce verset a été descendu sur le Prophète pendant les journées de H̱udaybiyya alors que ses Compagnons craignaient leurs ennemis[25].

Dans ce verset, Dieu leur fait connaître ce qu'ils devaient faire lorsqu'ils étaient empêchés d'accomplir leur pèlerinage et ce qu'ils devaient faire une fois qu'ils se trouvaient en sécurité et dégagés de toute crainte à l'égard de leurs adversaires.

(**2**,196)6. "*fa man tamattaʿa bi_l_ʿumrati ilâ _l_h̲ajji fa_mâ _staysara mina_l_hadyi*" = *« celui qui "jouira" de la Visite pieuse jusqu'au pèlerinage* [*qu'il sacrifie*] *ce qui est facile comme offrande ».*

Avertissement pour la suite du commentaire : ce passage concerne apparemment le rite du "tamattuʿ" tel qu'il est connu et pratiqué actuellement. Ce rite consiste à se sacraliser pendant les mois du pèlerinage en vue de faire la umra puis à se désacraliser à la Mekke et à y rester en jouissant de la désacralisation jusqu'au jour du pèlerinage. A ce moment-là, le pèlerin se sacralise à nouveau sur place sans avoir besoin de revenir jusqu'à une Borne spatiale (mîqât) d'où il serait normalement obligé d'entrer en sacralité pour le pèlerinage s'il n'avait pas opté pour ce mode rituel. Toutefois, si le pèlerin veut bénéficier de cette facilité, il devra effectuer un sacrifice compensatoire pour ne pas être revenu au mîqât", ou, s'il ne peut sacrifier, il jeûnera trois jours pendant le pèlerinage et sept autres jours lors de son retour.

Or si ce passage concerne effectivement ce rite, suivant l'une des possibilités de compréhension qu'il comporte, il concerne en fait, en premier lieu, un autre mode de "tamattuʿ" dont le commentaire va mettre en évidence la nature exacte. En effet le rite habituel du "tamattuʿ" n'est aucunement effectué à la suite d'un empêchement quelconque mais à la suite d'un choix délibéré du pèlerin, ce qui n'est pas le cas ici car le "tamattuʿ" dont il est question dans ce passage fait suite à un empêchement (iḫçâr) et est effectué à partir du moment où le pèlerin se retrouve en sécurité.

Quant au terme "tamattuʿ" il signifie fondamentalement "le fait de profiter d'une chose" ou "le fait de jouir d'une chose"; pour le rite habituel du "tamattuʿ", il s'agit de **jouir de la désacralisation** marquant la fin de la Visite pieuse jusqu'à la sacralisation marquant l'entrée en pèlerinage **tout en profitant** sous un certain rapport, de la première sacralisation pour la ʿumra qui permet de ne plus avoir à revenir jusqu'au mîqât pour effectuer la deuxième sacralisation en vue du pèlerinage.

Nous verrons que, du point de vue circonstancié qui replace ce verset dans le contexte de l'année de Ḫudaybiyya où le Prophète avait décidé d'effectuer la Visite, la "jouissance" dont les pèlerins pouvaient profiter n'était pas exactement du même ordre.

[Commentaire général de ce passage].

Dieu — que Sa louange soit magnifiée — veut dire ceci : O croyants, après que vous ayez été empêchés d'accomplir votre pèlerinage, et que vous ayez fait le sacrifice qu'il vous était facile de faire, lorsque vous vous retrouvez en sécurité et que la crainte de l'ennemi ou de la mort à la suite d'une maladie a disparu, et **que vous jouissiez alors** (tamattaʿtum) de votre umra **jusqu'à** votre ḫajj, **vous êtes tenus, dans ce cas, de sacrifier** ce qu'il vous est facile de présenter en offrande[26].

Les commentateurs divergent sur la nature de ce "tamattuʿ".

Deux cas principaux vont être envisagés par Tabarî : pour faciliter les renvois et éviter les répétitions, nous les intitulerons : cas (a) et cas (b).

6.1. ● [cas a] D'après les uns, ce "tamattuʿ" concerne le cas suivant : un pèlerin se sacralise pour faire le pèlerinage et se trouve empêché de poursuivre sa route par crainte des ennemis, à la suite d'une maladie ou pour une autre raison jusqu'au moment où le temps propre du ḫajj est passé [sans qu'il ait pu être à Arafât le Jour de la Station]. Par la suite, il arrive à la Mekke [en étant encore en état d'iḫrâm et accomplit la Visite pieuse, ce qui lui permet ensuite de sortir de l'état de sacralité en se désacralisant comme on doit le faire à la fin de la umra. A partir de ce moment-là, il bénéficiera de l'état de désacralité (iḫlâl) jusqu'à l'année suivante lorsqu'il reprendra l'état de sacralité pour faire définitivement son pèlerinage.

Ceux qui partagent cet avis se fondent sur le propos suivant :

... Ibn Zubayr dans un sermon qu'il adressait aux gens, leur disait : « Par Allâh, le "tamattuʿ" de la Visite pieuse jusqu'au pèlerinage n'est pas celui que vous faites. En vérité, le "tamattuʿ" correspond au cas suivant : un homme "proclame" son entrée en sacralité pour faire le pèlerinage ; puis il est empêché par un ennemi, ou la maladie, ou une fracture ou autre chose qui le retient jusqu'au moment où les Jours du pèlerinage sont passés. Il arrive ensuite à la Mekke et fait de son séjour une Visite pieuse, Il jouira (yatammatʿ) ensuite de l'état de désacralité [consécutif à la désacralisation marquant la fin de sa umra] jusqu'à l'année suivante où il fera le pèlerinage et présentera des offrandes en sacrifice. Voilà en quoi consiste le "fait de jouir" de la umra jusqu'au pèlerinage ».

6.2. ● [cas b] D'après d'autres, ce "tamattuʿ" concerne le cas suivant : vous vous sacralisez pour faire le pèlerinage puis vous êtes empêchés de continuer votre route. Vous sacrifiez alors la bête qu'il vous est facile de présenter en offrande. Vous sortez à ce moment-là de l'état de sacralité que vous aviez pris pour faire le pèlerinage, sans faire de umra pour vous dégager de cette sacralisation mais vous la remettez à l'année suivante lorsque vous vous trouverez en sécurité. L'année suivante donc, vous vous sacralisez pendant les mois du pèlerinage pour faire d'abord une umra, puis vous vous désacralisez et vous bénéficiez de cet état de désacralité jusqu'au moment où vous sacralisez à nouveau pour faire le pèlerinage, cette jouissance (tamattuʿ) vous imposant de sacrifier [encore une fois] ce qu'il vous est facile de présenter en offrande.

Ceux qui partagent cet avis se fondent sur les propos suivants :

En réalité, Ibrâhim ibn Alqama n'envisagera pas seulement ce dernier cas mais aussi celui qui a été envisagé précédemment par Ibn Zubayr (en 6.1.).

Ce propos peut donc justifier l'une et l'autre compréhensions de ce passage et Tabarî le retiendra comme commentaire le plus pertinent. De plus il en déduira une possibilité plus spéciale de compréhension du passage coranique, qui sera vu plus loin (en 6.3.) et qui, paradoxalement, correspondra au cas général du "tamattuʿ", tel qu'il est pratiqué habituellement.

... Ibrahim ibn Alqama a dit (extraits) : « ... "Lorsque vous êtes en sécurité". C'est-à-dire : lorsque le pèlerin est guéri.

[premier cas (a)]. S'il continue sa route jusqu'à ce qu'il parvienne finalement à la Maison [sans s'être désacralisé et sans avoir pu faire le pèlerinage à temps] il sortira de l'état de sacralité consécutif à sa sacralisation pour le ẖajj en faisant la Visite [qui se terminera nécessairement par le rite de l'"iẖlâl"] et il lui restera le pèlerinage à faire.

[deuxième cas (b)]. S'il revient chez lui sans suivre sa route jusqu'à son terme, il devra faire le ẖajj, la umra et un sacrifice supplémentaire du fait qu'il a retardé la umra ; l'année suivante, s'il revient en faisant le "tamattuʿ" dans les mois du pèlerinage[27], il devra sacrifier ce qui lui est facile de présenter en offrande, une chèvre [par exemple], et s'il n'en trouve pas, il jeûnera trois jours pendant le pèlerinage [proprement dit] et sept jours lors de son retour ».

Ibrahim ibn Alqama ajoute : « J'ai rapporté ce propos à Saʿîd ibn Jubayr qui me répondit que c'était exactement ce que Ibn Abbâs disait lui-même au sujet de ce verset ».

6.3. [Tabarî ajoute plus loin, après avoir mentionné les autres propos :] C'est ce commentaire qui est le plus pertinent. Ce cas peut être celui du pèlerin qui se sacralise pour la umra pendant le mois du pèlerinage, et ne subit aucun empêchement en cours de route : il accomplit donc sa umra, se désacralise [reste à la Mekke], et jouit ensuite de cet état de licéité jusqu'au moment où il reprendra sur place l'iẖrâm pour faire le pèlerinage. Il est donc tenu de sacrifier la bête qu'il lui est facile de présenter en offrande[28].

6.4. Autres avis sur la nature du "tamattuʿ" — [Brefs extraits résumés].

> Les cas qui vont être mentionnés à présent sont en réalité des cas particuliers, contenus d'une certaine façon dans l'un ou l'autre des cas précédents, avec toutefois des aspects spécifiques sous le rapport de l'intention initiale du pèlerin.

6.4.1. ● Certains disent que ce "tamattuʿ" peut concerner aussi bien celui qui est empêché en cours de route que celui qui ne l'est pas.

6.4.2. ● Certains disent que ce "tamattuʿ" concerne le cas spécial du "faskh"[29] : quelqu'un se sacralise pour le pèlerinage puis [change d'avis en cours de route et] "brise" (fasakha) sa sacralisation [faite initialement] en vue du pèlerinage pour en faire une sacralisation en vue d'une Visite pieuse. Il jouit alors de la désacralisation consécutive à la umra jusqu'au moment où il se sacralise à nouveau pour le pèlerinage. Ceci est fondé sur le propos suivant :

... Suddiyy a dit : « C'est le cas du pèlerin qui se sacralise pour le pèlerinage puis qui "brise" son pèlerinage et en fait une umra... C'est ainsi que l'Envoyé d'Allâh — ... — était parti en pèlerinage avec des musulmans et lorsqu'il arriva à la Mekke, il leur dit : "celui d'entre vous qui veut se désacraliser qu'il le fasse [après avoir effectuer une umra].

— [pour faire cela] qu'as-tu avec toi, ô Envoyé d'Allâh?

— J'ai avec moi une offrande[30] ».

6.4.3. ● Enfin, certains disent qu'il s'agit ici du cas du pèlerin "muʿtamir" qui arrive à la Mekke pour faire la umra dans les mois du pèlerinage et qui, une fois la Visite pieuse terminée, reste à la Mekke en état de désacralité jusqu'au moment où, la même année, il reprendra la sacralisation à la Mekke pour effectuer le pèlerinage ; dans ce cas, il jouit de la désacralisation consécutive à sa umra jusqu'au moment où il fera le ẖajj. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Mujâhid a dit : « C'est le cas de celui qui jouit de sa umra, effectuée le jour de la Rupture du Jeûne[31] jusqu'au Jour de Arafat. Celui-là devra sacrifier ce qu'il lui est facile de présenter en offrande ».

... Nâfiʿ a dit : « Le fils de Umar (Ibn Umar) arriva une fois [à la Mekke] pendant le mois de Chawwâl et nous restâmes avec lui jusqu'au moment où nous fîmes le pèlerinage. Il nous dit ceci :

— Grâce à la umra vous jouissez [de la désacralisation] jusqu'à votre pèlerinage. Que celui d'entre vous qui a une bête à offrir en sacrifice, qu'il la présente, sinon qu'il jeûne trois jours [pendant le pèlerinage] et sept jours lors de son retour dans sa famille ».

(**2**,196)7. *« Celui qui n'en trouve pas, qu'il jeûne trois jours pendant le pèlerinage et sept lorsqu'il reviendra*; *ce sont là dix jours accomplis ».*

Jeûnera de cette façon celui qui effectue le tamattuʿ et qui ne trouve pas d'offrande à présenter en sacrifice.

7.1. "*...fa çiyâmu thalâthati ayyâmin fî _l_hajji*" = *« ...qu'il jeûne trois jours pendant le pèlerinage ».*

Les commentateurs divergent à propos de ces trois jours de jeûne à effectuer pendant le pèlerinage : de quels jours s'agit-il exactement?

Pour la suite du commentaire, il faut savoir que les jours du pèlerinage proprement dit (ayyâm al_hajj) vont du 8 au 10 du mois de Dhû_l_Hijja : ce sont les trois "Jours connus" (ayyâm maʿlûmât) mentionnés en Cor. **22**,28.

— Le 8 : Yawm at_tarwiya : Jour de la Distribution d'eau, ainsi appelé car ce jour-là l'eau était distribuée aux pèlerins en vue du départ pour passer la nuit à Minâ et être le lendemain à Arafât pour la Station.

— Le 9 : Yawm Arafat : Jour de la Station (wuqûf) à Arafât.

— Le 10 : Yawm an_nahr : Jour des Sacrifices à Minâ (Grande Fête).

Le 11, 12 et 13 : Ayyâm at_tachrîq à Minâ : ce sont les "Jours de l'Exposition" des bêtes sacrifiées à Minâ, également appelés "Jours déterminés" (ayyâm maʿdûdât) et qui seront mentionnés plus loin dans le verset **2**,203. Toutefois, on considère habituellement que l'ensemble des dix premiers jours du mois de Dhû_l_Hijja sont les jours du pèlerinage proprement dit ou encore l'ensemble des jours compris entre la sacralisation pour le pèlerinage et les jours du "tachrîq". Il existe d'autres avis sur ce point et c'est ce qui explique les divergences à propos des trois jours de jeûne dont il est question ici.

7.1.1. ● D'après les uns, ces trois jours peuvent être n'importe quels jours du pèlerinage, le dernier jour possible ne pouvant être que le Jour de Arafat. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Alî a dit : « Ces trois jours sont : celui qui précède le Jour de la "tarwiya", le Jour de la "tarwiya" et le Jour de Arafat ».

... Ibn Abbâs a dit : « Pour celui qui fait le "tamattuʿ" le jeûne est à faire entre le jour de sa sacralisation et le Jour de Arafat » (...).

7.1.2. ● D'après d'autres, les derniers jours possibles pour jeûner sont les Jours de Minâ c'est-à-dire les Jours du "tachrîq".

... Ibn Umar a dit : « Celui qui s'est sacralisé pendant les mois du pèlerinage pour faire une umra [puis qui a joui de la désacralisation jusqu'au pèlerinage], qui n'a pas d'offrande à présenter et qui n'a pas jeûné ses trois jours avant les Jours du tachrîq, qu'il jeûne les Jours de Minâ [c'est-à-dire les Jours du tachrîq] ».

7.1.3. ● Après la question de la fin de la période possible pour ce jeûne, Tabarî aborde celle du début de cette période : à partir de quand est-il permis de jeûner ces trois jours? Il mentionne ensuite les divergences sur ce point mais nous ne retiendrons que sa conclusion :

Pour moi, dit-il, le plus pertinent est que celui qui fait le "tamattuʿ" peut jeûner ces trois jours à partir du moment où il s'est sacralisé à nouveau pour faire le pèlerinage et ce, jusqu'à la fin des derniers actes de son pèlerinage à savoir les Jours de Minâ. Toutefois, il ne jeûnera pas le Jour du Sacrifice car il ne convient pas de jeûner ce jour-là [qui est un Jour de fête].

7.2. "*wa sabʿatin idhâ rajaʿtum*" = *« et sept lorsqu'il reviendra »*[32].

Tabarî aborde ensuite la question des sept jours de jeûne que le pèlerin devra effectuer « lorsqu'il reviendra ». Ces sept jours de jeûne pourront être effectués sur la route du retour ou encore, après le retour dans la famille, ce qui est préférable selon l'avis de la plupart des commentateurs cités, bien que, précise Tabarî, le pèlerin est en droit de choisir la difficulté et peut jeûner pendant son voyage de retour de même que le jeûneur en Ramadan est en droit de jeûner pendant le voyage ou en état de maladie s'il le désire : de toute façon, dit-il, il s'acquitte de son devoir.

7.3. "*tilka ʿacharatun kâmilatun*" = *« ce sont là dix jours accomplis »*[33].

L'adjectif "kâmilatun" (traduit par "accomplis") se présente ici comme un simple qualificatif des termes "tilka ʿacharatun" alors que son sens véritable est assez différent de celui qui découlerait normalement de cette fonction.

(...) Le discours se présente ici sous forme d'énoncé qualificatif (khabar) mais le sens est en fait celui d'un ordre (amr). En effet, suivant le sens apparent, il s'agit là de dix jours "accomplis" ou "complets" alors que suivant le sens véritable il s'agit de dix jours **à accomplir en jeûnant** du fait d'avoir joui de la umra jusqu'au pèlerinage.

(2,196)8. "*dhâlika li_man lam yakun ahlu_hu hâḏirî _l_masjidi _l_ḫarâmi*" = *« Tout cela n'est valable que pour ceux dont la famille n'habite pas près de la Mosquée sacrée »* — [*Brefs extraits résumés*].

Ceci signifie que le "tamattuʿ" est un rite qui ne peut être effectué que par les pèlerins qui viennent de loin et non par ceux qui résident à la Mekke car le "tamattuʿ" leur permet de faire la même année, [en un seul voyage] la umra et le pèlerinage.

Il y a divergence à propos de ceux qui habitent près de la Mosquée sacrée : d'après certains, il ne s'agit que de ceux qui habitent dans l'Enceinte sacrée (al_Ḫarâm) proprement dite [qui comprend la Mekke et ses abords immédiats] et d'après d'autres, il s'agit de tous ceux qui habitent dans l'aire délimitée par les Bornes spatiales (mawâqît)[34].

Pour nous, dit Tabarî, le plus pertinent sur ce point est de considérer que, font partie des gens de la Mekke, tous ceux qui habitent à une distance de la Mosquée inférieure à la distance dont le franchissement est déjà un “voyage” (safar) et entraîne le raccourcissement des prières. Pour ceux qui sont dans ce cas, il n’y a aucun avantage à faire le tamattuʿ puisque les gens qui habitent en-deçà des Bornes se sacralisent de toute façon sur place alors que ceux qui viennent d’au-delà trouvent au contraire un avantage à faire le tamattuʿ qui les dispense de revenir jusqu’à un mîqât.

(**2**,196)9. “*wa_ttaqû _Llâha wa _ʿlamû anna_Llâha chadîdu _l_ʿiqâb*” = *« Craignez Allâh et sachez qu’Allâh est Terrible en* [*Son*] *châtiment ».*

« Craignez Allâh » en Lui obéissant en ce qu’Il vous a imposé comme obligations et comme limites et prenez garde de ne pas transgresser les rites qu’Il vous a fait connaître et de ne pas considérer comme licite quelque chose qu’Il vous a au contraire interdit de faire pendant ces rites;

« et sachez qu’Allâh est Terrible en [*Son*] *châtiment »*[35] c’est-à-dire : soyez certains que Dieu poursuivra d’un châtiment terrible (ʿiqâb) celui qui profane ce qu’Il a déclaré sacré et qui commet des actes de désobéissance caractérisée à Son égard.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,196)

1. Voir com. (**2**,127 à 129)4.

2. On appelle couramment “visite de la Maison” (ziyâratu _l_Bayt) le seul fait de venir auprès de la Kaaba et d’y faire un t̲awâf. Ce rite qui peut être accompli n’importe quand et qui n’exige que l’état de pureté requis pour la prière est à distinguer de la umra, proprement dite, que nous nommons Visite ou Visite pieuse. Toute umra est aussi une “ziyâra” (visite) mais toute “ziyâra” n’est pas une umra.

3. Allusion aux deux étapes de la désacralisation d’abord partielle puis complète.

4. Pour Ibn Wahb, ce passage signifiait : acquittez l’obligation du pèlerinage et de la Visite.

5. Par l’“ihlâl”, le pèlerin réaffirme son orientation, proclame son état et le manifeste à l’entour. Le Prophète a dit : « Nul ne prononce la “talbiya” sans que les pierres, les arbres ou les mottes de terre se trouvant à sa droite et à sa gauche ne prononcent eux aussi la “talbiya”... » (hadîth cité par Ibn Mâjah).

6. Le pèlerinage obligatoire est toujours le premier effectué par le musulman ; les pèlerinages effectués ensuite sont volontaires.

7. “jihâd” signifie fondamentalement “effort” intérieur ou extérieur. Dans la terminologie islamique, ce terme désigne surtout ce qui est appelé en français “guerre sainte” bien que sa racine n’évoque rien de belliqueux. La guerre sainte est appelée “jihâd” car elle représente l’exemple par excellence de l’effort spirituel pour Dieu. Dans ce sens de “guerre sainte”, “jihâd” peut désigner — selon les termes d’un hadîth — la “petite guerre sainte” (al_jihâd al_açghar) contre les ennemis extérieurs ou la “grande guerre sainte” (al_jihâd al_akbar) contre les ennemis intérieurs. Dans ce hadîth, le pèlerinage est qualifié de jihâd, et il l’est au moins sous deux rapports :

— en tant qu’effort pour le mener à son terme ;

— en tant que grande guerre sainte dans la mesure où il exige du pèlerin le dépouillement, la sincérité et une attention continuellement tournée vers Dieu.

On remarquera par ailleurs que les versets concernant le pèlerinage (196 à 203) sont situés entre des versets se rapportant au combat.

8. A propos de la "retraite spirituelle" voir com. (**2**,187)5.

9. Voir ci-dessus note introductive au com.(**2**,190 à 193).

10. Ces bêtes peuvent être celles que le pèlerin avait amenées en offrande et prévues de sacrifier le Jour des Sacrifices et qu'il cherchera à faire parvenir à Minâ (le lieu des Sacrifices) malgré son empêchement.

11. "iẖçâr" : maçdar du verbe "aẖçara" (d'où, au passif : uẖçirtum) qui signifie : empêcher retenir. Ce verbe dérive du verbe "ẖaçara" (maçdar "ẖaçr") qui a sensiblement le même sens. Toutefois, et Tabarî insistera sur cette distinction, "aẖçara" et iẖçâr" s'appliquent à toute forme d'empêchement, même la maladie, alors que "ẖaçara" et "ẖaçr" s'appliquent plus spécialement à l'empêchement provoqué par la contrainte exercée par une personne : par exemple, l'attaque d'un ennemi ou la rétention en prison.

12. On remarquera que cet avis est plus proche de la compréhension du verset en fonction des circonstances de sa révélation.

13. Ce ne sera que l'année suivante qu'ils accompliront ces rites au cours de la "Visite d'accomplissement" dite "Umratu _l Qaḏiyya" (an 7 de l'Hégire).

14. Litt. : « ne rasez pas vos têtes... ». Le sens de cette traduction littérale sera éclairé par ce qui sera dit plus loin en 3.1. par Marwân. Voir aussi ci-dessous, note 18.

Le Jour des Sacrifices, l'ordre traditionnel des rites est le suivant : Lapidation des Stèles à Aqaba, sacrifice à Minâ, rasage et désacralisation, puis circumambulation autour de la Kaaba.

15. Litt. : suivant ce qu'il possède il fait le sacrifice dit "dhabẖ" ou le sacrifice dit "naẖr". Le "dhabẖ" désigne plus spécialement le sacrifice d'un ovin ou d'un caprin, alors que la "naẖr" désigne plutôt le sacrifice d'un grand animal comme le chameau.

16. A propos du "qadâ'", mentionné ici, voir note 10 du com. (**2**,185).

L'expression "pèlerinage d'Islâm" désigne ici le pèlerinage obligatoire qui est unique.

17. Umm Salma : l'une des épouses du Prophète.

18. Cette dernière précision peut surprendre : les Compagnons se rasaient les uns les autres, or si certains avaient l'habitude d'utiliser des rasoirs, beaucoup utilisaient tout simplement leur sabre.

19. A rigoureusement parler, il ne s'agit pas de refaire le pèlerinage d'Islâm, puisque rien de tout ce qu'il aura fait lors de son premier voyage ne pourra valoir pour celui-ci : il lui restera donc à s'acquitter entièrement de son obligation.

Quant au sacrifice qu'il aura été tenu de faire à la suite de son empêchement, il était uniquement destiné à lui permettre de sortir de l'état de sacralité. Remarquons que le terme "maẖill" qui est le "lieu" où la bête doit parvenir ne signifie pas simplement "lieu" car un lieu quelconque est nommé "maẖall" et non "maẖill". Littéralement, le "maẖill" est le "lieu ou le moment de désacralisation" et ce mot dérive du verbe "ẖalla, yaẖillu" auquel il faut rattacher les termes "ẖalâl" (licite) et "iẖlâl" (désacralisation).

20. Deux cas principaux peuvent se présenter : s'il est en umra, auquel cas il n'y a aucun moment spécial à respecter pour ce type de sacrifice, il pourra le faire dès qu'il dispose de son offrande; dans ce cas le "maẖill" est simplement le lieu du "sacrifice entraînant la désacralisation" (iẖlâl) de celui qui l'effectue.

S'il est en ẖajj, les choses sont plus complexes car, dans ce cas, le moment normal du sacrifice est le Jour des Sacrifices ; si le pèlerin "empêché" peut toutefois attendre jusqu'à ce jour (le 10ᵉ de Dhû_l H̱ijja) et qu'il dispose de son offrande, le maẖill sera le "lieu et le moment" c'est-à-dire le lieu où il se trouve et où il fera le sacrifice le Jour des Sacrifices ; si le pèlerin empêché ne peut pas attendre, mais dispose de son offrande, le "maẖill" sera simplement, comme dans le cas de la umra, le lieu du sacrifice de l'offrande dès que celle-ci y est parvenue, sacrifice entraînant la désacralisation.

Enfin, dans le cas de la umra comme dans celui du ẖajj, si le pèlerin doit se désacraliser avant de pouvoir disposer de son offrande, il se trouve dans la situation qui sera envisagée plus loin en (**2**,196)4.

21. Il s'agit dans ce cas d'un sacrifice supplémentaire indépendant du sacrifice de l'offrande dont il était question précédemment.

22. "çâʿ" : mesure équivalent à huit poignées de moyenne grandeur. (Voir note 11 du com. **2**,183-184).

23. "nusuk" est de même racine que "mansak" (pl. manâsik) mais semble avoir un sens nettement plus spécifique. Alors que "manâsik" désigne plutôt les rites du pèlerinage en général voir com. (**2**,127 à 129)4. "nusuk" désigne plus spécialement les sacrifices (voir com. (**2**,127 à 129)4.1.2.) et plus particulièrement le sacrifice dit "dhabh̲" (voir ci-dessus note 15).

24. Sur la notion d'"amân", voir com. (**2**,126)1.

25. C'est-à-dire : ils craignaient de devoir entrer sans armes dans l'Enceinte sacrée, pendant le mois sacré de Dhû_l_Qiʿda, mois de trêve, et de se trouver ainsi à la merci de leurs ennemis.

26. Le sacrifice envisagé ici est encore un cas rituel totalement différent de celui qui avait été envisagé en com. (**2**,196)2. et qui faisait suite à l'empêchement (ih̲çâr), et de celui qui avait été envisagé en com. (**2**,196)4. à l'intérieur du cas de l'empêchement et qui faisait suite au fait de devoir se désacraliser avant que l'offrande ne parvienne à son "lieu".

27. C'est-à-dire : en faisant le rite du tamattuʿ tel qu'il est encore pratiqué actuellement (voir note intercalaire paragraphe 6).

28. Étant donné que la sacralisation initiale de ce pèlerin était faite en vue du pèlerinage, seul l'accomplissement complet de ce pèlerinage lui donne normalement le droit de se désacraliser compte tenu de ce qui a été dit au début du verset : « acquittez-vous parfaitement du pèlerinage et de la Visite pour Allâh » ; accomplir une umra alors qu'on se trouve en état de sacralité pour le pèlerinage, et ne pas accomplir celui-ci, pour quelque raison que ce soit, est d'une certaine façon "une rupture de sacralité" qui doit obligatoirement être compensée par un sacrifice ; c'est là l'un des cas d'application, dans le domaine rituel, du principe énoncé dans le verset 194 « et les choses sacrées [rompues dans leur sacralité] exigent une réparation équivalente » (voir (**2**,194)1.).

29. Le terme "faskh" signifie littéralement : le fait de briser un engagement, de le suspendre ou encore de l'effacer.

30. C'est-à-dire une offrande à sacrifier pour compenser le fait de revenir à l'état de licéité après s'être sacralisé pour le pèlerinage, et sans l'avoir effectué. (Voir ci-dessus note 28).

31. Yawm al_Fit̲r : Jour de la Rupture du Jeûne (ou petite fête), 1er jour du mois de Chawwâl. On verra plus loin, com. (**2**,197)1. que les mois de Chawwâl, de Dhû_l_Qiʿda et de Dhû_l_H̲ijja (plus exactement les 10 premiers jours de ce mois) constituent ce qui est appelé "les mois du pèlerinage".

32. Litt. : et sept lorsque vous reviendrez (ou encore : et sept lorsque vous serez revenus).

33. Litt. : ces [jours-là] sont dix accomplis. Le terme "jours" est sous-entendu.

34. La zone délimitée par les cinq "mîqât" situés autour de la Mekke à une distance variant de 15 à 150 km est beaucoup plus importante que la zone appelée "h̲aram" c'est-à-dire l'Enceinte sacrée proprement dite.

35. Le terme "ʿiqâb", traduit ici par châtiment, est le maçdar du verbe "ʿâqaba" qui signifie fondamentalement poursuivre, marcher sur les talons de quelqu'un, le talon étant appelé "ʿaqb", terme de même racine. Le châtiment est appelé ainsi car il poursuit celui qui doit le subir, ou encore, c'est Dieu qui en poursuit cet être. Pour comprendre ce caractère d'attachement implacable du châtiment à celui qui doit le subir il faut se souvenir que rien de ce que l'être fait dans ce monde ne reste sans effet. Chacun de ces actes a nécessairement des répercussions dans les autres états que cet être est susceptible de traverser. Or la réaction ou le résultat profitable ou au contraire nuisible pour l'épanouissement, le succès et la paix ultime de l'être dans l'Autre monde sera d'autant plus intense que l'action, dans ce monde, se rapportait à des choses d'un ordre plus élevé et d'un caractère plus central. C'est ce qui peut expliquer la mise en garde mentionnée

à la fin de ce verset concernant le pèlerinage, cinquième pilier de l'Islâm, mise en garde qui n'est pas sans rappeler celle qui clôturait les versets sur le jeûne, quatrième pilier de l'Islâm (voir com. (**2**,187)7).

*
* *

Le verset 196 concernait à la fois le rite de la Visite pieuse (umra) et celui du pèlerinage (h̲ajj).

Les versets suivants 195 à 203 concerneront uniquement les rites du pèlerinage.

Pour certains termes techniques, on se reportera à la note introductive au com. (**2**,196) — Pour avoir une idée d'ensemble sur le pèlerinage voir la note intercalaire en (**2**,196)7.

Compte tenu des détails et des explications données dans les commentaires précédents, il a été possible d'abréger à l'extrême certains passages de ces commentaires et de ne donner pour quelques-uns que de brefs extraits résumés. Signalons simplement que le commentaire de Tabarî sur l'ensemble de ces versets du pèlerinage (196 à 203) comprend 60 pages et que sa traduction in-extenso aurait demandé 180 pages au minimum !

*
* *

ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ
وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ
يَعْلَمْهُ ٱللَّهُ وَتَزَوَّدُوا۟ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُونِ
يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ١٩٧

« Le pèlerinage a lieu en des mois connus. (**2**,197)

Pour celui qui s'impose le pèlerinage pendant ces mois, il ne devra avoir aucune intimité [avec son épouse].

ni [commettre] aucune infraction [des interdits attachés à son état]

ni entrer en dispute au sujet [de la validité du mois] du pèlerinage.

Quoi que vous fassiez comme bien, Allâh le connaît.

Munissez-vous d'un viatique ! et, en vérité, le meilleur des viatiques est la crainte pieuse.

Craignez-Moi donc, ô vous qui êtes doués d'intelligence ».

> “al_h̲ajju achhurun maʿlûmâtun/fa_man farad̲a fî_hinna _l_h̲ajja fa_lâ rafatha wa lâ fusûqa wa lâ jidâla fî_l_h̲ajji/wa mâ tafʿalû min khayrin yaʿlam_hu _llâhu/wa tazawwadû fa_inna khayra _z_zâdi _t_taqwâ wa _ttaqû_ni yâ_ûlî _l_albâbi”.

Pour les termes techniques propres au pèlerinage on se reportera à la note introductive au com. (**2**,196) et à la note intercalaire en (**2**,196)7.1.

(**2**,197)1. “*al_h̲ajju achhurun maʿlumâtun*” = *« Le pèlerinage a lieu en des mois connus ».*

[Brefs extraits]. Les commentateurs divergent à propos de ce passage :

● Pour les uns, les mois du pèlerinage sont Chawwâl, Dhû_l_Qiʿda et les dix premiers jours de Dhû_l_H̲ijja. C’est l’avis d’Ibn Abbâs qui considère qu’il ne convient pas de se sacraliser pour le pèlerinage en dehors de cette période alors qu’il est permis de se sacraliser pour la Visite pieuse à n’importe quel moment de l’année.

● D’autres considèrent que les mois du pèlerinage sont Chawwâl, Dhû_l_Qiʿda et Dhû_l_H̲ijja complet. On pourra leur objecter que tous les rites du pèlerinage sont terminés les Jours de Minâ (voir ci-dessus (**2**,196)7.1.) et que la fin du mois de Dhû_l_H̲ijja n’appartient donc plus à la période du pèlerinage proprement dite. Ils répondront que l’expression “les mois du pèlerinage” désignent ici les trois mois pendant lesquels on peut se sacraliser pour le pèlerinage et que ce groupe de mois se distingue des autres mois pendant lesquels on peut faire la umra. Ils considèrent qu’une Visite pieuse effectuée pendant ces trois mois n’est pas parfaite, et d’ailleurs, il n’est personne parmi les gens de science qui doute qu’il vaut mieux faire la umra en dehors des mois du pèlerinage et non pendant.

Toutefois, sur le sens précis de ce passage, le plus pertinent est l’avis donné en premier lieu à savoir que la période désignée ci-dessus est Chawwâl, Dhû_l_Qiʿda et les dix premiers jours de Dhû_l_H̲ijja.

(**2**,197)2. “*fa_man farad̲a fî_hinna _l_h̲ajja*” = *« Pour celui qui s’impose (farad̲a) le pèlerinage pendant ce mois ».*

Les commentateurs divergent sur la façon dont le pèlerin s’impose le pèlerinage, c’est-à-dire de quelle astreinte (fard̲) s’agit-il?

● D’après certains, il s’agit de l’“ihlâl” : le pèlerin s’impose le pèlerinage en proclamant la talbiya **pour** le pèlerinage[1].

● D’après d’autres, il s’agit de l’ih̲râm : le pèlerin s’impose le pèlerinage à partir du moment où il s’est sacralisé pour le faire.

(**2**,197)3. *« il ne devra avoir aucune intimité ni* [*commettre*] *aucune infraction ni entrer en dispute au sujet du pèlerinage ».*

3.1. “*fa lâ rafatha*” = *« il ne devra avoir aucune intimité ».*

Les commentateurs divergent sur le sens, à cet endroit, du terme "rafath" (intimité)[2].

● D'après les uns, "rafath" désigne les propos galants ou érotiques échangés avec l'épouse en préambule à l'union intime mais non l'union intime (jimâʿ) elle-même ; pour eux, ce passage signifie qu'il ne convient pas que celui qui est en état de sacralité tienne de tels propos. Ils considèrent que ce terme n'a pas ici le même sens que dans le verset du jeûne où il désigne par métaphore l'union intime elle-même, [celle-ci étant de toute façon interdite au muh̲rim] (...).

● D'après d'autres, "rafath" désigne ici l'union intime elle-même.

[Tabarî ajoute]. Étant donné qu'il n'existe aucune donnée irréfutable permettant de ne retenir qu'une seule signification du "rafath" à l'exclusion de l'autre, le plus pertinent est de considérer que c'est le "rafath" envisagé selon toutes ses significations [possibles] qui est interdit au pèlerin en état d'ih̲râm.

3.2. "*fa lâ fusûqa*" = « *ni* [*commettre*] *aucune infraction* ».

Les commentateurs divergent sur le sens, à cet endroit, du terme "fusûq" (infraction)[3].

● D'après les uns, "fusûq" désigne ici les désobéissances (maʿâçî) en général[4].

● D'après d'autres, il s'agit ici des désobéissances en rapport avec l'état de sacralité c'est-à-dire des infractions des différents interdits attachés à l'état d'ih̲râm : tuer du gibier, couper les cheveux ou les ongles ou d'autres choses semblables.

● Pour d'autres, il s'agit de faire des sacrifices aux idoles, une telle chose étant aussi nommée "fisq"[5].

● Enfin, certains disent que ce terme signifie ici le fait de se lancer des sobriquets injurieux (tanâbuz bi_l_alqâb)[6].

[Tabarî ajoute en conclusion][7]. Le commentaire le plus pertinent de ce passage est de dire ceci : en interdisant le "fusûq", à cet endroit, Dieu veut interdire au pèlerin en état d'ih̲râm tous les actes qui sont incompatibles avec cet état et dont il doit absolument s'abstenir pour ne pas en transgresser la sacralité : se parfumer, se raser, se couper les ongles, revêtir des habits cousus, tuer du gibier. L'interdiction du "fusûq" envisagé de cette façon fait alors normalement suite au fait que c'est le pèlerin lui-même qui s'est imposé le pèlerinage. Or "s'imposer le pèlerinage" signifie : prendre l'état de sacralité exigeant le respect de ces interdits.

Les autres sens donnés à cet endroit au terme "fusûq" ne sont donc pas compatibles avec le contexte. De plus, les désobéissances en général, les propos calomniateurs ou injurieux, les sacrifices aux idoles, les sobriquets sont des choses interdites à tous les musulmans sans exception quel que soit leur état et il n'y aurait donc aucune raison de les interdire en particulier à ceux qui sont en état de sacralité.

Ce sens est de plus confirmé par l'interdiction du "rafath" mentionnée précédemment : en effet, les propos galants et l'union intime sont parfaitement licites pour celui qui est en état de licéité (ou de désacralité, ih̲lâl) alors que ces mêmes choses sont interdites pour le muh̲rim. De même, se parfumer, se raser, etc., sont des actes licites pour quiconque est en état de licéité ; or ce ne sont pas ces actes eux-mêmes qui sont "fusûq" mais c'est le fait de les faire en état de sacralité alors que le propre de cet état que le pèlerin s'est imposé, est justement de s'en abstenir[8].

3.3. "*wa lâ jidâla fî _l_hajj*" = *« ni entrer en dispute au sujet du pèlerinage »*.

> Pour la suite du commentaire : ce passage comporte deux possibilités de compréhension suivant le sens retenu pour la préposition "fî" qui peut signifier "dans", "pendant" ou encore "au sujet de" : d'où les deux sens possibles :
>
> — ni de dispute pendant le pèlerinage ;
> — ni de dispute au sujet du pèlerinage.
>
> Nous verrons que c'est ce deuxième sens qu'il faut retenir. Remarquons que le verbe "jâdala" (discuter, disputer, controverser) se construit avec la préposition "fî" pour dire : controverser à propos de quelque chose, se disputer à son propos ou encore discuter la chose, dans le sens de "remettre celle-ci en question". C'est ce dernier sens qu'il faudra finalement retenir, compte tenu du commentaire.

Les commentateurs divergent sur la signification de ce passage et sur la nature de la "dispute" dont il est question ici

3.3.1. ● D'après certains, ce passage signifie qu'il est interdit au muhrim d'entrer en dispute avec quelqu'un au point de le mettre en colère. En particulier, d'après certains, il est interdit aux pèlerins en état de sacralité de controverser entre eux, au point de s'irriter, sur le fait de savoir qui fait le meilleur pèlerinage, ou encore, d'après d'autres, sur le fait de savoir quel est exactement l'endroit où se tint Abraham à Arafât, ou encore si le jour du pèlerinage est le bon et si ce n'était pas la veille ou le lendemain[9].

... Ibn Zayd a dit à propos de ce passage : « Les gens se tenaient en des endroits différents [le Jour de la Station à Arafât] et ils se disputaient, chacun prétendant se tenir là où se tint Abraham. Allâh trancha leur différend en faisant connaître à Son Prophète — ... — les rites qu'ils devaient accomplir »[10].

3.3.2 ● D'après d'autres, ce passage signifie que les pèlerins n'ont pas à discuter à propos du mois du pèlerinage et à prétendre que le mois où ils sont en train de l'accomplir n'est pas le bon car la pratique du mois intercalaire (nasî') a été abolie et déclarée vaine[11] (...).

[Tabarî ajoute]. Le commentaire le plus pertinent sur ce point est celui qui consiste à dire que Dieu interdit ici toute dispute **au sujet de** la validité du moment du pèlerinage et ceci est confirmé par le fait que Dieu commence ce verset en disant : « Le pèlerinage a lieu pendant des mois connus ». Il ne doit donc y avoir aucun doute quant à la nature de ceux-ci. (...) Il ne s'agit donc pas ici de dispute pendant le pèlerinage mais de dispute au sujet de celui-ci.

Ceci est également confirmé par un hadîth où les deux interdits précédents, celui du "rafath" et celui du "fusûq", sont mentionnés ensembles sans qu'il soit fait mention du troisième interdit portant sur le "jidâl".

...Abû Hurayra a dit : « L'Envoyé d'Allâh a dit : celui qui fait le pèlerinage vers cette Maison sans avoir de rapports d'intimité et sans avoir enfreint les interdits, celui-là se dégage de ses péchés [et se retrouve] comme au jour où sa mère l'enfanta »[12].

Ceci indique clairement que les termes "lâ jidâla fi_l_h̲ajj" signifie "pas de dispute **au sujet du pèlerinage**" et non "pas de dispute pendant le pèlerinage". En effet, s'il s'agissait ici de s'abstenir de se disputer, de se quereller ou de s'injurier pendant le pèlerinage on ne voit pas pourquoi le Prophète n'aurait mentionné que les deux premières choses, "rafath" et "fusûq" sans mentionner la troisième. alors que celle-ci aurait été dans ce cas de même nature que les deux premières et on ne voit pas non plus pourquoi le pèlerin aurait eu droit à la générosité de Dieu en s'abstenant des deux premières choses et non de la troisième. Si cette troisième n'est pas mentionnée dans le h̲adîth c'est qu'elle est en fait d'une autre nature [et que cet interdit s'adressait à certaines gens qui discutaient la validité du mois du pèlerinage, en doutait ou la remettait en cause, ce qui ne saurait être le cas des musulmans en général, alors que les deux premiers interdits les concernent tous sans exception].

Cette différence de nature est d'ailleurs marquée dans certaine variante de lecture par une vocalisation désinentielle différente des deux premiers termes par rapport au troisième ; c'est la lecture des gens de Baçra et de beaucoup de gens de la Mekke : "fa lâ rafathu̳n̳ wa lâ fusûku̳n̳ wa lâ jidâl̳a̳ fî _l_h̲ajj".

Toutefois, la vocalisation finale "a", commune aux trois termes "rafatha", "fusûqa" et "jidâla" est aussi valable, malgré la différence de signification entre les deux premiers et le troisième.

Compte tenu de ce qui a été dit, l'interprétation donnée en premier lieu est faible d'autant plus qu'il n'y a aucune donnée traditionnelle sûre qui vient la confirmer. Par contre, nous avons un argument supplémentaire en faveur de notre avis : Dieu interdit ici la discussion au sujet des mois du pèlerinage et interdit d'émettre des avis divergents sur cette question comme cela se faisait dans la Jâhiliyya parce que, effectivement en ce temps là, les gens pratiquaient l'insertion du mois intercalaire et se disputaient sur la nature exacte des mois : or Dieu — que Son Nom soit sanctifié — a dit : « Le mois intercalaire (nasî') n'est qu'un surcroît d'impiété dissimulatrice ; ceux qui sont impies sont égarés par cela : une année ils le déclarent licite et une année il le déclare interdit » (Cor. **9**,37).

(**2**,197)4. "*wa mâ taf'alû min khayrin ya'lam_hu _Llâh*" = *« quoi que vous fassiez comme bien, Allâh le connaît ».*

Dieu — que Sa Louange soit exaltée — veut dire ceci : ô croyants, faites ce que Je vous ai ordonné de faire : accomplissez parfaitement vos rites pendant votre pèlerinage, acquittez-vous des obligations qui s'imposent à vous du fait de votre sacralisation et gardez-vous d'avoir des rapports intimes avec votre épouse ou d'enfreindre les interdits ; agissez ainsi afin d'attirer à vous la récompense la plus abondante car, quoi que vous fassiez de tout cela, ou quoi que vous fassiez comme autre bien ou comme acte pie en vue de Me satisfaire et d'obtenir Ma Récompense, Je sais ce que vous faites et vous récompenserai en conséquence ; rien ne M'échappe et aucun de vos actes ne peut M'être caché car Je vois le fond le plus secret de vos âmes et de vos consciences.

(**2**,197)5. "*wa tazawwadû fa_inna khayra _z_zâdi _t_taqwâ*" = *« Munissez-vous d'un viatique ! et, en vérité, le meilleur des viatiques est la crainte pieuse ».*

Ce passage a été révélé à propos de gens qui faisaient le pèlerinage sans aucun viatique et dont certains, lors de leur sacralisation, avaient même rejeté tout ce qu'ils avaient emporté avec eux pour s'en remettre à ce que les autres avaient emporté avec eux. Dieu ordonne ici à ceux qui ne se munissent pas de provisions, de s'en munir en vue de leur voyage et à ceux qui en possèdent, de les conserver avec soin au lieu de s'en défaire.

... Ibrâhîm a dit : « Parmi les Arabes, il y avait des gens qui faisaient le pèlerinage sans aucun viatique en disant qu'ils s'en remettaient à Allâh. C'est pourquoi, Allâh fit descendre ce passage : munissez-vous d'un viatique !... ».

... Ḫasan al_Baçrî a dit : « Il y avait des gens du Yémen qui faisaient le pèlerinage et qui voyageaient sans provision ; Allâh leur ordonne donc d'emporter des ressources (nafaqa) et des provisions (zâd) pour suivre la voie d'Allâh et Il les informe que le meilleur des viatiques est la crainte pieuse »[13].

> Tabarî cite une vingtaine de propos sur cette question. Certains commentateurs précisent que le viatique doit consister en boissons et en nourritures. Comme boisson, certains recommandent le "sawîq" qui est une sorte de tisane, et comme nourriture, les uns recommandent du pain, de la viande et des dattes et d'autres, de la farine et du "ka'k" qui est une sorte de biscuit.

A propos de la crainte pieuse (taqwâ),

... Mujâhid a dit : « La taqwâ consiste en œuvres d'obéissance à Allâh »[14].

(**2**,197)6. *Interprétation de l'ensemble du verset et derniers commentaires.*

6.1. Celui qui, pendant les mois du pèlerinage, s'impose de faire le pèlerinage et se sacralise, devra s'abstenir de toute intimité avec son épouse et de toute infraction [aux obligations découlant de son état de sacralité] ; sachez que le mois du pèlerinage est à sa juste place et que votre Seigneur vous a fait connaître les bornes temporelles qui marquent le moment [à partir duquel on peut entrer en sacralité] ainsi que les limites à respecter. Craignez donc Dieu, en ce qu'Il vous a ordonné comme en ce qu'Il vous a interdit, pour accomplir convenablement vos rites. Quoi que vous fassiez comme bien, qu'il s'agisse d'un bien qu'Il vous a ordonné d'accomplir, ou d'un bien qu'Il vous a encouragé à faire, Dieu le connaît.

Munissez-vous de la nourriture nécessaire pour parvenir au but et pour acquitter les obligations que votre Seigneur vous a imposées. Ce n'est donc pas de la piété envers Dieu que de négliger le viatique utile pour vous-mêmes ou d'abandonner vos provisions et les laisser s'abîmer ; au contraire, la piété (birr) consiste dans la crainte pieuse (taqwâ) à l'égard de votre Seigneur, en l'occurrence, en vous abstenant de faire pendant votre voyage de pèlerinage ce qu'Il vous a interdit et en faisant ce qu'Il vous a ordonné à savoir : emporter le viatique (zâd). Le sens de la "taqwâ" (crainte pieuse) a déjà été expliqué pour qu'il ne soit pas utile d'y revenir[15].

6.2. "*fa _ttaqû_Nî yâ_ûlî _l_albâb*" = *« Craignez-Moi donc, ô vous qui êtes doués d'intelligence »* c'est-à-dire d'intelligence (ʿaql) et de compréhension (fahm), craignez-Moi en acquittant les obligations que Je vous ai imposées pour l'accomplissement de vos rites.

Dieu s'adresse ici aux gens doués d'intelligence (ûlû_l_albâb) car ils sont capables de discerner le vrai du faux, et de réfléchir sainement sur les vérités des choses, vérités que l'entendement (ʿaql) saisit et que l'intelligence intuitive (lubb) comprend[16].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,197)

1. La proclamation de la talbiya peut commencer dès que la sacralisation est prise.

2. Le verbe "rafatha" a déjà été brièvement expliqué en (**2**,187)1.; voir aussi note 1 du com. (**2**,187).

3. La racine "fasaqa" a déjà été expliqué dans le tome I, en com. (**2**,26)3.4. et com. (**2**,27)1. à propos des "fâsiqûn" mentionné en (**2**,26) : ceux qui "sortent" de l'obéissance à Dieu.

4. Pour comprendre ce point de vue, qui ne sera pas retenu par Tabarî, on pourrait dire ceci : les actes de désobéissance à Dieu sont d'autant plus graves pour le muhrim du fait qu'il se trouve en état de sacralité comme ils le sont par ailleurs pour tout musulman durant les mois sacrés.

5. "fisq" de même racine que "fusûq". Sur ce point, voir Cor. **6**,145.

6. Pour l'interdiction des sobriquets injurieux voir Cor. **49**,11 où le fait de se lancer de tels sobriquets est assimilé à une forme de "fusûq".

7. La traduction de tout ce passage est abrégée et adaptée.

8. On revient ici au sens fondamental de la racine "fasaqa" qui signifie "**sortir de**" : pour le muhrim faire les actes qui lui sont interdits du fait de son état lui fait rompre cet état et l'en fait sortir. On est loin des traductions habituelles, qui assimilent le terme "fusûq" au libertinage et même à la perversité, toute chose interdite au croyant quelque soit son état.

Ce commentaire correspond au point de vue fondamental de Tabarî qui envisage le terme "hajj" comme désignant le rite du pèlerinage au sens strict.

Il est bien évident que, si l'on passe au point de vue interprétatif et que l'on envisage ce terme "hajj" comme désignant toute démarche spirituelle intégrale (le pèlerinage islamique au sens strict étant alors conçu comme le symbole le plus complet et le support rituel le plus adéquat pour une telle réalisation), il faudra retenir parmi les différentes possibilités de compréhension des termes "rafath" et "fusûq", les significations péjoratives de ces termes car, dans ce cas, ce sont ces aspects négatifs qui doivent être considérés comme interdits pour l'accomplissement de cette démarche et ces interdits sont d'ailleurs nécessaires dans la mesure où ils portent sur des choses incompatibles avec celle-ci ; ainsi les vilenies de l'âme auxquelles ces termes font allusion, sont incompatibles avec la poursuite de la "Voie droite" et rendent tout simplement impossible l'arrivée au But, dans ce monde et dans l'Autre.

De toute façon, en Islâm, les "obligations" et les "interdits" sont toujours en rapport avec des nécessités intrinsèques à la nature humaine, l'obligatoire et le nécessaire n'étant dans le fond que deux aspects d'une même réalité de même que l'interdit et l'incompatible. Dieu ne fait qu'énoncer les obligations qui correspondent au bien de Ses créatures « ne connaît-Il pas ceux qu'Il a créés ? » (Cor. **67**,14) ; c'est pourquoi, toute obligation ou tout interdit divin, est une miséricorde même si l'être n'en saisit pas actuellement la raison.

9. Allusion aux divergences pouvant apparaître quant à la détermination du début du mois de Dhû_l_Hijja, conditionnée comme pour les autres mois, par la vision du croissant lunaire. La détermination de ce jour entraîne la détermination de tous les jours du pèlerinage en particulier du neuvième, Jour de la Station à Arafât. Il n'est pas permis aux pèlerins de faire état de leur avis personnel sur cette question au point de susciter des disputes entre eux : tous sont tenus à accepter la détermination officielle rendue publique par les autorités des Lieux Saints sur avis des docteurs compétents en la matière.

10. Le Prophète a dit « Prenez exemple sur moi pour accomplir vos rites » et il a également dit : « La Station de Arafât est valable sur tout le lieu appelé Arafât ».

11. Allusion à l'ancienne pratique pré-islamique consistant à faire suivre les mois lunaires sur le calendrier solaire en intercalant régulièrement un mois supplémentaire appelé "nasî'" ce qui provoquait un décalage entre le calendrier lunaire "nominatif" et le calendrier lunaire réel, le mois appelé Dhû_l_Hijja pouvant alors avoir une autre position dans l'année que celle qui aurait normalement due être la sienne dans la succession des mois lunaires. Lors du Pèlerinage d'Adieu, la concordance providentielle entre le comput lunaire "réel" des mois et le comput lunaire "nominatif" sur la base solaire, permit au Prophète de déclarer définitivement révolue et abolie cette pratique (Cf. Cor. **5**,3 et **9**,36 et 37).

12. « man hajja _l_Bayta fa_lam yarfuth wa lam yafsuq kharaja min dhunûbi_hi ka_yawmi waladat_hu ummu_hu ».

13. C'est-à-dire : que le meilleur des viatiques est encore de craindre Dieu en Lui obéissant et en s'abstenant de ce qu'Il interdit — Voir plus loin l'interprétation générale du verset, donnée par Tabarî en (**2**,197)6.

14. Dans ce contexte, la première obéissance consiste justement à se munir de provisions.

15. Voir tome 1, com. (**2**,2)3.3. et sa note 8, p. 68, à l'occasion du commentaire du terme "muttaqîna" ; voir encore com. (**2**,21).

16. Le terme "lubb" (plur. albâb) signifie littéralement le noyau. Il peut s'agir d'une forme d'intelligence plus intuitive que celle désignée par le terme "ʿaql" (intelligence rationnelle) mais il peut s'agir aussi d'un degré plus complet d'intelligence incluant la rationnelle parmi l'un de ses modes. C'est pourquoi Tabarî explique ici que les gens doués de l'intelligence nommée "lubb" sont doués à la fois de l'intelligence rationnelle qui saisit et discerne et de l'intelligence intuitive qui comprend (cette dernière étant également nommée "lubb" dans ce sens spécial).

*
* *

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا
مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا ٱللَّهَ عِندَ
ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ
لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿١٩٨﴾ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ
وَٱسْتَغْفِرُوا ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٩٩﴾

« Nul grief à vous faire si vous recherchez la faveur de votre Seigneur. **(2,198)**

Lorsque vous aurez reflué de Arafât, invoquez Allâh auprès du Lieu sacré de perception [spirituelle].

Invoquez-Le alors suivant la façon dont Il vous a guidés alors que vous n'étiez avant cela que parmi les égarés ».

“laysa ʿalay_kum junâh̲un an tabtaghû fad̲lan min rabbi_kum/fa_idhâ afad̲tum min ʿarafâtin fa_dhkurû _llâha ʿinda _l_machʿari _l_h̲arâmi/wa _dhkurû_hu kamâ hadâ_ _kum wa in kuntum min qabli_hi la_mina _d̲_d̲âllîna”.

« Refluez ensuite de l'endroit d'où refluent les gens et demandez pardon à Allâh, en vérité, Allâh est Pardonnant et Très Miséricordieux ». **(2,199)**

“thumma afîd̲û min h̲aythu afâd̲a_n_nâsu wa _staghfirû _llâha inna _llâha ghafûrun rah̲îmun”.

(2,198-199)1. *Commentaire du verset 198.*

“laysa ʿalay_kum junâh̲un an tabtaghû fad̲lan min Rabbi_kum” = *« Nul grief à vous faire si vous recherchez la faveur de votre Seigneur ».*

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « Il n'y a pas de mal à ce que vous fassiez des achats et des ventes avant votre sacralisation (ih̲râm) ou après ».

On dit que rechercher la faveur de Dieu signifie : chercher à obtenir par le commerce, la subsistance (rizq) accordée par Dieu [afin d'avoir les moyens matériels d'accomplir le pèlerinage]. Ce verset a été descendu à propos de gens qui estimaient que faire du commerce en état d'ih̲râm était incompatible avec la piété. Dieu — que Sa louange soit magnifiée — leur fait savoir que s'abstenir de commercer dans cet état ne relève pas de la piété.

Tabarî cite ensuite 48 propos, concordants sur l'essentiel, et qui expliquent qui étaient ces gens dont le point de vue a été décrit ci-dessus et pourquoi ils adoptaient cette attitude. Nous citerons le propos le plus significatif[1].

... Ibn Abbâs a dit : « Dans la Jâhiliyya, les lieux comme ʿUkaz̲, Majanna et Dhû_l_ Majâz devenaient des marchés [pendant la période du pèlerinage]. Lorsqu'apparut l'Islâm, les gens qui commerçaient auparavant à l'occasion du pèlerinage cessèrent de le faire car ils se sentaient coupables d'agir ainsi ; ils interrogèrent le Prophète — ... — sur ce point. C'est alors qu'Allâh révéla qu'il n'y avait pas à leur faire grief de vouloir rechercher la faveur de leur Seigneur en commerçant durant les périodes du pèlerinage ».

(2,198-199)2. *Commentaire du verset 198.*

« Lorsque vous aurez reflué de Arafât, invoquez Allâh auprès du Lieu sacré de perception [spirituelle] ».

2.1. *"fa idhâ afaḏtum"* = *« lorsque vous aurez reflué ».*

Tabarî explique tout d'abord le sens du verbe "afâḏa min" (refluer de) et de son maçdar "ifâḏa" :

"afâḏa" signifie : revenir au lieu d'où vous êtes partis. Ce terme était utilisé pour le jeu de dés pour dire : répandre les dés entre les joueurs après les avoir réunis (afâḏa).

L'ifâḏa est le nom du rite du "Reflux" des pèlerins vers Muzdalifa après qu'ils aient tous effectuer le Wuqûf (Station) à Arafât, autour du Mont de la Miséricorde (Jabal ar_Raẖma). Il y aura ensuite un second "Reflux" de Muzdalifa vers Minâ, dont il sera question dans le verset 199. On peut considérer que ces "Reflux" du pèlerin de Arafât vers Muzdalifa puis de Muzdalifa vers Minâ sont deux étapes de son grand Retour qui s'achèvera à la Mekke où il accomplira le "ṯawâf ifâḏa", "la Circumambulation du Reflux", qui marque la fin de son pèlerinage.

2.2. *"min ʿArafât"* = *« de Arafât ».*

Tabarî explique ensuite l'origine du terme ʿArafât du point de vue linguistique et du point de vue historique. (La transcription simplifiée et adoptée dans le commentaire sera Arafât). Ce terme porte la terminaison "ât" qui est celle des féminins pluriels de personnes.

Le propos de Suddiyy qui sera cité plus loin a déjà été vu en com. (**2**,127 à 129)4.1.1.

On se reportera aux notes données à cette occasion en particulier pour les toponymes, Aqaba (note 34), Arafât (n. 10), Dhû_l_Majâz (n. 36), Muzdalifa et Jamʿ (n. 38) et les rites de la talbiya (n. 32), et du wuqûf ou Station (n. 37)[2].

Certains grammairiens disent que ce terme désignait tout d'abord un groupe de personnes et que, par la suite, il a pu désigner un lieu ou un territoire. D'autres disent que c'est le lieu lui-même et ses environs qui ont été initialement désignés par ce terme.

Les savants ont ensuite des avis différents sur la raison pour laquelle ce lieu a été désigné ainsi.

... Ibn Abî Hind a dit : « Lorsque l'Ange Gabriel s'arrêta avec Abraham — ... — à Arafât celui-ci dit : "Je connais" (ʿaraftu) et c'est pourquoi le lieu fut appelé "arafât" ».

... Suddiyy a dit : « Lorsque Abraham eut appelé les gens au pèlerinage, que ceux-ci lui eurent répondu par la "talbiyya" et que vint en pèlerinage celui qui dut venir, Allâh ordonna à Abraham de sortir[3] [de l'Enceinte sacrée pour aller] vers Arafât et vers le "Signe excellent" (naʿt) qui s'y trouve. Lorsqu'il parvint à l'Arbre proche de [la Stèle de] Aqaba, Satan se tourna vers lui et il le lapida de sept cailloux en proclamant lors de chaque jet qu'Allâh est plus Grand[4]. Puis le démon "s'envola pour s'abattre" sur la seconde Stèle où Abraham le lapida de même avec sept cailloux en proclamant qu'Allâh est plus Grand. Le démon "s'envola pour s'abattre" sur la troisième Stèle où Abraham le lapida de la même façon. Finalement, lorsque

Satan vit qu'il était incapable de le circonvenir, il disparut et Abraham ne sut pas où il était parti.

Abraham continua sa route et arriva en un lieu dit "Dhu_l_Majâz" et comme il ne connaissait pas ce lieu, il passa au-delà (jâza) d'où l'origine du nom de l'endroit. Puis il continua son chemin jusqu'au moment où il parvint à Arafât. En regardant l'endroit il reconnut (ʿarafa) le Signe Excellent et dit : "Je connais (ʿaraftu)" d'où l'origine du nom de l'endroit. Abraham s'arrêta (waqafa) à Arafât et lorsque vint le soir[5], il s'approcha (izdalafa) de Jamʿ qui fut appelé de ce fait Muzdalifa.

2.3. *"fa_dhkurû _Llâha ʿinda _l_Machʿari _l_Ḫarâm"* = *« Invoquez Allâh auprès du Lieu sacré de perception ».*

Dieu — que Sa louange soit magnifiée — veut dire ceci : « Lorsque vous avez reflué », c'est-à-dire, lorsque vous êtes revenus au lieu d'où vous êtes partis vers Arafât, « invoquez Allâh », c'est-à-dire, faites des prières (çalât) et des demandes (duʿâ) « auprès du Lieu sacré ».

> Le terme "machʿar" (plur. machâʿir) : "Lieu sacré de perception" est le nom de lieu du verbe "chaʿara" : percevoir, connaître. Littéralement "machʿar" signifie : lieu ou moment de perception ou de connaissance.

Nous avions déjà expliqué que les "machâʿir" sont des lieux de connaissance (maʿâlim). On emploie le verbe "chaʿara" pour dire : savoir, connaître (ʿalima) ... Le "Machʿar" est appelé ainsi car tout ce qui effectué à cet endroit, la prière (çalât), la Station (maqâm), le séjour nocturne (mabît) et les demandes (duʿâ) sont autant de moments [ou de lieux] de connaissance propres au pèlerinage[6].

... Ibn Abî Najîḫ a dit : « Il est recommandé au pèlerin de prier pendant sa nuitée à Muzdalifa, s'il le peut, car Allâh a dit : "Invoquez Allâh auprès du Lieu sacré de perception et invoquez-Le suivant la façon dont Il vous a guidés". Quant à ce Lieu de perception (spirituelle) c'est tout l'espace situé entre les deux collines de Muzdalifa, depuis les deux "défilés" de Arafât jusqu'au replat, encore que les deux "défilés" de Arafât ne fassent pas partie du Machʿar ».

... Interrogé à propos du Machʿar al_Ḫarâm, Ibn Jubayr répondit : « Tout ce qui est entre les deux collines situées à Jamʿ est "Lieu de perception" (machʿar) ».

... Mujâhid a dit : « Tout Muzdalifa est le Lieu sacré de perception ».

... et Rabîʿ précise : « ... et Muzdalifa c'est aussi Jamʿ ».

[Tabarî ajoute :] Les limites exactes du Lieu appelé "Machʿar" ne sont plus connues que de très rares savants qui possèdent la connaissance de ces choses. Toutefois, même si ces limites exactes ne sont plus connues, et il en est de même des autres "lieux de perception" comme l'Enceinte sacrée (Ḫaram) et les lieux appelés "Arafât" et "Minâ", il n'en reste pas moins que les lieux ainsi nommés sont bien situés dans les endroits où les croyants font encore les rites que Dieu leur a imposé d'y faire.

(**2**,198-199)3. *« et invoquez-Le suivant la façon dont Il vous a guidés ... ».*

3.1. *"fa _dhkurû_Hu kamâ hadâ_kum"* = *« Invoquez-Le alors suivant la façon dont Il vous a guidés ».*

Dieu veut dire ceci : ô croyants, invoquez Dieu auprès du Machʿar al_Harâm en faisant Sa louange et en Le remerciant de vous avoir guidés : que votre invocation (dhikr) se fasse par votre soumission et votre obéissance à Son égard [en accomplissant en ce Lieu ce qu'Il vous a ordonné d'y accomplir] et que votre remerciement consiste à reconnaître le bienfait qu'Il vous a accordé en vous apportant Son Soutien providentiel (tawfîq) qui vous a permis d'être fidèle aux normes exemplaires instituées par Abraham, Son Ami intime et ce, après que vous ayez associé [d'autres réalités à Dieu] et que vous vous étiez perdus dans un état de perplexité et d'aveuglement. Invoquez-Le donc, comme Lui vous a invoqué en vous guidant et en vous sauvant du Feu alors que vous étiez sur le point de vous y abîmer.

3.2. *"wa in kuntum min qabli_hi la_mina _d_dâllîna"*.

Certains linguistes arabes considèrent que ce passage peut se paraphraser ainsi : "wa **mâ** kuntum min qabli_hi **illâ** mina _d_dâllîn" c'est-à-dire : alors que vous n'étiez avant cela que parmi les égarés. Le sens est le suivant : ô croyants, invoquez Dieu comme Il vous a invoqué lorsqu'Il vous a guidés comme Il l'a fait, car, avant qu'Il ne vous guide vers la Tradition d'Abraham, Tradition qu'Il a "choisie" pour les créatures dont Il est satisfait, vous n'étiez encore que parmi les égarés[6 bis].

> Tabarî mentionne ensuite une autre paraphrase de ce passage dont le sens est toutefois pratiquement similaire au précédent : « et en fait vous étiez avant cela parmi les égarés ».

(**2**,198-199)4. *Commentaire du verset 199.*

"thumma afîdû min haythu afâda _n_nâs" = *« Refluez ensuite de l'endroit d'où refluent les gens ».*

Les commentateurs ont des avis différents à propos de ceux auxquels l'ordre de refluer est adressé ici et à propos des "gens" que ceux-ci doivent prendre en exemple pour refluer comme ils le font et auxquels il est fait allusion dans le passage « d'où refluent les gens ».

4.1. ● D'après certains, l'ordre est adressé ici aux Quraych et à ceux qui leur sont apparentés [ou alliés] et qui étaient appelés "hums" dans la Jâhiliyya (...) Lorsqu'apparut l'Islâm, ordre leur fut donné de "refluer", lors du pèlerinage à partir de "Arafât", situé à l'extérieur du Harâm, comme le faisaient tous les autres pèlerins à l'exception justement de ceux qui étaient qualifiés [ou qui se qualifiaient] de "hums". En effet, ces derniers disaient qu'ils n'avaient pas à sortir de l'Enceinte sacrée et à être présent à Arafât où les autres effectuaient la Station. Dieu leur ordonne donc d'effectuer cette Station avec tous les autres pèlerins. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Aïcha a dit : « Les Quraych et ceux qui pratiquaient leur religion étaient des hums ; ils s'arrêtaient à Muzdalifa [situé à l'intérieur du harâm] et disaient être des gens au service d'Allâh. Les autres arabes s'arrêtaient à Arafât. Allâh révéla donc qu'ils devaient refluer d'où refluaient les autres gens ».

... Urwa rapporte : « ... A propos de la parole du Prophète — ... — disant à un Ançâr qu'il était lui-même "aẖmas", je ne sais pas si le Prophète a effectivement dit cette chose ou non mais cette parole m'a été rapportée comme venant de lui[7].

La tradition des "ẖums" était la tradition des Quraych qui étaient alors des associateurs, et des tribus Khuzâʿa et Kinâna qui leur étaient apparentées. Ils ne "refluaient" pas de Arafât mais de Muzdalifa c'est-à-dire du Machʿar _al_H̱arâm. De même, les Banû Amir, issus de Quraych, étaient des "ẖums". C'est à propos de ces "ẖums" que ce passage fut descendu... car tous les arabes refluaient de Arafât sauf les "ẖums" qui "refluaient" le matin de Muzdalifa ».

... Mujâhid précise : « Les "ẖums" disaient : nous sommes les gens de l'Enceinte et nous n'avons pas à en sortir ; nous refluons donc de Muzdalifa. C'est pourquoi il leur est ordonné ici de se rendre jusqu'à Arafât ».

... Mujâhid précise aussi l'importance du Jour de Arafat[8] : « Le Jour de Arafat, Allâh descend au milieu de Ses Anges jusqu'au ciel de ce bas-monde et leur dit : allons vers Mes serviteurs qui ont foi en Ma promesse et qui déclarent véridiques Mes Envoyés. Allâh demande alors à Ses Anges :

— Quelle sera leur récompense ?

— Que Tu leur pardonnes ! Lui répondent-ils.

C'est à leur sujet que ce passage fut descendu : refluez d'où refluent les gens et demandez pardon à Allâh en vérité Allâh est Pardonnant et Très Miséricordieux ».

... Abd Allâh ibn Abî Najîẖ a dit : « Je ne sais plus si c'est avant ou après l'affaire des "éléphants"[9] que les Quraych ont innové et institué les "ẖums" à partir d'une idée qu'ils eurent entre eux. Ils disaient :

— Nous, nous sommes les Fils d'Abraham, les gens de la sacralité (ẖaram), les gérants de la Maison, les serviteurs et les habitants de la Mekke ; aucun autre Arabe n'a les mêmes droits que nous, ni la même demeure que nous ; et les Arabes ne reconnaissent à personne d'autre que nous ce qui nous est reconnu. Par conséquent, ne magnifiez rien du domaine de la licéité (ẖall) comme nous nous magnifions l'Enceinte sacrée car si vous faites cela les Arabes considéreront votre Enceinte sacrée à la légère et se diront qu'en fait vous magnifiez le domaine de la licéité de la même façon que vous magnifiez le H̱aram.

Les Quraych abandonnèrent la Station à Arafât ainsi que le "reflux" à partir de cet endroit bien qu'ils reconnussent et affirmassent que celui-ci comptait parmi les "Lieux de perception (spirituelle)" et que la Station à cet endroit faisait partie du Pèlerinage et de la Religion d'Abraham. Ils considéraient donc que les autres étaient tenus d'y faire la Station et d'en refluer mais qu'eux-mêmes, étant du H̱aram, n'avaient pas à sortir du domaine de la sacralité ni à magnifier un lieu situé en dehors de celui-ci... Ils disaient :

— Nous sommes des “ h̲ums” et les “ h̲ums” sont les gens de l’Enceinte sacrée.

Par la suite, ils appliquèrent cela aux tribus issues d’eux et habitant à l’extérieur, dans le domaine de la licéité, et ils déclarèrent que ce qu’eux-mêmes considéraient comme licite ou sacré était aussi licite ou sacré pour ceux-ci. C’est ainsi que les Kinâna et les Khuzâʿa adoptèrent la même attitude à ce propos. Ils inventèrent ensuite d’autres choses qui n’existaient pas auparavant et prétendirent ainsi que les “h̲ums” mêlaient leurs aliments avec du lait caillé et, qu’en état de sacralité, ils ne purifiaient pas leur beurre, ne pénétraient pas sous une tente faite de poils mais seulement sous les tentes de cuir.

Par la suite, ils étendirent cela et prétendirent qu’il ne convenait pas que les pèlerins originaires du H̲all (le domaine de la licéité) mangeassent dans le H̲aram la nourriture en provenance du H̲all, qu’ils avaient emportée avec eux, ou bien qu’ils fassent des circumambulations autrement que recouverts d’habits appartenant aux “h̲ums”. S’ils ne trouvaient pas de tels habits [qu’ils pouvaient donc emprunter aux Mekkois], ils devaient faire nus la circumambulation autour de la Maison. Ils obligèrent les autres Arabes à agir de même et ils conservèrent ces pratiques jusqu’au moment où Allâh, suscita Muh̲ammad — sur lui les Grâces et la Paix — et qu’Il lui révéla ce passage... ; ce fut le moment où Il acheva de lui faire connaître Sa religion et de lui tracer la voie pour accomplir le Pèlerinage... et l’Islâm supprima ainsi tout ce que les Quraych avaient innové sur la question des “h̲ums”... ».

4.2.● D’après d’autres, dans le passage *« Refluez ensuite de l’endroit d’où refluent les gens »,* l’ordre de “refluer” est adressé à tous les musulmans et le lieu d’où ils doivent “refluer” comme “les gens” est Jamʿ [à Muzdalifa]. Quant à ces “gens” sur lesquels ils doivent prendre exemple pour effectuer ce “reflux” c’est Abraham, l’Ami intime du Tout-Miséricordieux (Khalîl ar_Rah̲mân). Ceux qui partagent cet avis se réfèrent à :

... D̲ah̲h̲âk qui a dit qu’il s’agissait ici d’Abraham.

4.3. [Conclusion de Tabarî]

Dans sa conclusion Tabarî va montrer que ces deux avis correspondent à deux possibilités de construction structurelle de tout le passage (**2**,197 à 199).

4.3.1. [Choix de Tabarî en fonction des données traditionnelles].

Le commentaire que nous considérons comme pertinent pour ce passage, est de dire que ce verset concerne les Quraych et les autres Arabes qui se disaient “ h̲ums” comme eux. Nous retenons ce commentaire du fait du consensus des commentateurs sur cette interprétation : leurs arguments convergent en effet pour dire que c’est là le sens de ce verset.

Compte tenu de ce point de vue, sur lequel Tabarî émettra plus loin quelque réserve, les versets 197 à 199 présentent une structure de sens qui n’est pas exactement celle du texte obvie.

Tabarî va proposer la continuité suivante sous le rapport du sens.

Si les choses sont ainsi, la suite des versets dans l'ensemble de ce passage (à partir du verset 197) sera la suivante :

(début 197) « ... Pour celui qui s'impose le pèlerinage pendant ces mois, il ne devra avoir aucune intimité, ne commettre aucune infraction et n'entrer dans aucune dispute au sujet du pèlerinage... ».

(199) *« Refluez ensuite de l'endroit d'où refluent les gens [c'est-à-dire de Arafât] et demandez pardon à Allâh, en vérité, Allâh est Pardonnant et Très Miséricordieux ».*

(Fin 197) « ... Quoi que vous fassiez comme bien, Allâh le connaît[10]. Munissez-vous d'un viatique et en vérité le meilleur des viatiques est la crainte pieuse. Craignez Moi donc, ô vous qui êtes doués d'intelligence ».

(198) « Nul grief à vous faire si vous recherchez la faveur de votre Seigneur ; **lorsque vous aurez reflué de Arafât** invoquez Allâh auprès du Lieu sacré de perception. Invoquez-Le alors suivant la façon dont Il vous a guidés alors que vous n'étiez avant cela que parmi les égarés ».

Selon ce point de vue, l'"ifâḏa" (reflux) mentionné en 198 est le même rite que l'"ifâḏa" mentionné plus loin en 199 : dans les deux cas, il s'agit du Reflux des pèlerins à partir de Arafât.

Dans ce cas, si telle est l'interprétation du passage, ce verset (en italique dans le texte ci-dessus) fait partie de ces passages coraniques mentionnés avant d'autres alors que, selon le sens, ils viennent en réalité après eux. C'est ainsi que sont à replacer après le verset (199), la fin du verset (197) et le verset (198) selon le sens, comme nous l'avons déjà expliqué pour d'autres cas semblables[11].

4.3.2. [Avis préférentiel de Tabarî en dépit du consensus]. Mais, n'était le consensus dont nous avons fait état précédemment nous dirions volontiers, qu'entre les deux interprétations (celle de 4.1. et celle de 4.2.), la meilleure est celle qui est donnée par D̲ah̲h̲âk (en 4.2.).

Tabarî envisage donc le texte coranique tel qu'il se présente, sans faire intervenir de disjonction entre la continuité textuelle et la continuité du sens.

Il considère dans ce cas que le "Reflux" mentionné dans le verset 198 (« Lorsque vous aurez reflué de Arafât invoquez Allâh auprès du Lieu sacré... ») n'est pas le même que celui qui sera mentionné dans le verset suivant et pour lequel aucune précision coranique n'est d'ailleurs donnée. Il ne fait pas de doute que le premier désigne l'Ifâḏa à partir de Arafât et le second désignerait, selon l'avis de Dah̲h̲âk, l'Ifâḏa à partir de Jamʿ c'est-à-dire de Muzdalifa. Dans la suite des rites du pèlerinage, ce deuxième "Reflux" est effectué **après le** "Reflux de Arafât ce qui expliquerait selon ce point de vue, qu'il soit mentionné après celui-ci dans le texte.

Tabarî argumente ensuite pour montrer que cette interprétation est fondée sur le texte coranique lui-même et il dit en résumé ceci :

« Refluez ensuite de l'endroit d'où refluent les gens » signifie : refluez de Jamʿ

comme le fit Abraham car il ne fait aucun doute que [dans les rites du pèlerinage] l'ifâḏa à partir de Arafât précède l'ifâda à partir de Jamʿ et que [dans le texte] ce "Reflux" est mentionné avant l'ordre d'invoquer auprès du Machʿar al_Ḫaram : « Lorsque vous aurez reflué de Arafât, invoquez Allâh auprès du Lieu sacré de perception ».

Or dans le verset suivant, Dieu ordonne de refluer « **ensuite** comme ont reflué les gens » et il ne peut [logiquement] plus être question de Arafât, puisque les gens en sont déjà revenus et qu'ils se trouvent à présent auprès du Mach'ar al_Ḫarâm qui est justement Jamʿ, et ce n'est qu'après leur avoir donné l'ordre d'invoquer auprès de ce Machʿar qu'Il leur donne l'ordre de refluer « comme ont reflué les gens ». Il ne peut donc, à présent, que leur ordonner de refluer d'un endroit d'où ils n'ont pas reflué auparavant car, s'il en était autrement, un tel ordre n'aurait aucun sens.

Par conséquent, il est évident que le commentaire donné par Ḏaḫḫâk est valable et s'il n'y avait pas le consensus évoqué précédemment et la concordance des données traditionnelles que nous avions mentionnées sur ce point, il serait évident que tout commentaire en désaccord avec cette interprétation serait faux.

Quelqu'un nous dira peut-être ceci : comment est-il permis de dire que tel est le sens de ce passage alors que le terme "an_nâs" (les gens) désigne un groupe et que Abraham — sur lui les Grâces et la Paix — est une personne unique. Nous répondrons que les Arabes parlent souvent ainsi en désignant une personne unique par un pluriel [ou : par un groupe de personnes][12].

> En résumé, Tabarî ajoute que l'on rencontre des exemples de ce procédé dans certains versets coraniques où Dieu désigne une personne unique par un pluriel, — il cite le cas du verset **3,173** et celui du verset **23,51** — et que des exemples semblables sont innombrables dans la langue arabe.

(**2**,198-199)5. *Situation et signification de l'ensemble du verset 199 par rapport au verset précédent. Double aspect de l'adverbe "ensuite" (thumma). Commentaire de la fin de ce verset.*

> Pour Tabarî l'adverbe "ensuite" (thumma) mentionné en tête de ce verset, « Refluez **ensuite** de... » présente deux aspects : on verra que ces deux aspects correspondent aux deux possibilités de compréhension envisagées précédemment ; le sens de la fin du verset « et demandez pardon à Allâh, en vérité Allâh est Pardonnant et Très-Miséricordieux » sera fonction de l'interprétation retenue.

5.1. [Situation et signification de ce verset d'après l'interprétation retenue par la plupart des commentateurs] (voir 4.1. et 4.3.1.) :

Refluez **ensuite** de Arafât jusqu'au Machʿar al_Ḫarâm et lorsque vous avez reflué de l'un vers l'autre, invoquez Allâh auprès de ce Machʿar suivant la façon dont Il vous a guidés, et demandez pardon à Allâh, en vérité, Allâh est Pardonnant et Très-Miséricordieux.

> La continuité du texte proposé ici est pratiquement semblable à

à celle proposée en 4.3.1. sauf que la demande de pardon vient en conclusion du rite unique de l'ifâda à partir de Arafât. Tabarî ne dit rien d'autre sur cette interprétation mais s'attarde au contraire sur l'interprétation qui a sa préférence et qu'il va justifier par un argument supplémentaire. Pour comprendre ce qui va suivre, il faut se souvenir que la succession des rites du pèlerinage est la suivante : Station à Arafât ; Reflux de Arafât vers Muzdalifa où se trouve le Machʿar et où le pèlerin passera la nuit ; second reflux ou plutôt "retour" à Minâ, le matin de la Fête, Minâ, où le pèlerin avait déjà fait une nuitée, la veille du Jour de Arafât.

5.2. [Situation et signification de ce verset d'après l'interprétation retenue par Dahhâk] (voir 4.2. et 4.3.2.) :

[Dieu dit] : Refluez ensuite en revenant vers Minâ de l'endroit d'où revint Abraham, c'est-à-dire du Machʿar al_Harâm, et demandez-Moi le pardon de vos fautes, car, pour les fautes, Je suis Pardonnant (Ghafûr) et à votre égard, Je suis Très-Miséricordieux (Rahîm).

... Abbâs ibn Mirdâs as_Salmâ a dit : « Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit :

J'ai invoqué Allâh le Jour de Arafat pour qu'Il pardonne à ma Communauté et Il m'a répondu lui avoir pardonné, sauf pour ses fautes à l'égard de ses créatures. Ce jour-là, je réitérai ma demande mais Il ne me répondit point.

Le lendemain, à l'aube de la nuit passée à Muzdalifa, je l'invoquai et Lui dit : Seigneur, en vérité, Tu es Capable (Qâdir) de compenser l'injustice subie par celui qui a été lésé comme Tu es Capable de pardonner à l'injuste !

Il me répondit : J'ai pardonné !

[Ibn Mirdâs as_Salmâ ajoute] : L'Envoyé d'Allâh sourit alors et nous lui dîmes :

— Pourquoi souris-tu à propos d'un jour au sujet duquel tu n'avais jamais souri auparavant.

— J'ai souri à cause d'Iblîs, l'ennemi d'Allâh ; lorsqu'il a entendu ce qu'il a entendu [comme réponse à la demande] il cria au malheur du "wayl" et à la défaite en se jetant de la terre sur la tête ».

... Ibn Umar a dit : « Le soir du Jour de Arafat, l'Envoyé d'Allâh s'adressa à nous en ces termes :

— En vérité, Allâh a été largement Généreux à votre égard lors de votre Station [à Arafât] : Il a agréé les demandes de celui d'entre vous qui agit parfaitement (muhsîn) et Il l'a exaucé ; grâce aux "muhsinûn" présents, Il a aussi accordé le Pardon à ceux d'entre vous qui agissent mal, sauf pour les conséquences des actions injustes commises entre vous. Refluez donc à présent en invoquant le Nom d'Allâh. Le lendemain matin, à Jamʿ, le Prophète s'adressa aux gens et leur dit :

— En vérité, Allâh a encore été largement Généreux à votre égard lors de votre "arrêt" à cet endroit : Il a agréé les demandes de ceux d'entre vous qui sont "muhsin" et grâce à eux, Il a aussi accordé [le Pardon] à ceux d'entre vous qui agissent mal ; quant aux conséquences des actions injustes commises entre vous, Il les a compensées par Sa Faveur. **Refluez à présent** en invoquant le Nom d'Allâh.

Les Compagnons lui dirent alors :

— Ô Envoyé d'Allâh, hier soir, tu revenais avec nous, triste et accablé ; aujourd'hui, tu reviens avec nous, gai et détendu !

L'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — leur répondit :

— Hier, j'ai demandé au Seigneur une chose... qu'Il refusa de m'accorder et aujourd'hui, l'Ange Gabriel est venu pour me dire : Ton Seigneur te transmet la salutation de Paix (Salâm) et te dit que les conséquences des actions injustes sont prises en charge par Lui et compensées par une Faveur de Sa part ».

[Tabarî ajoute]. Ces deux propos montrent clairement que Dieu a pardonné les conséquences des actes injustes que Ses créatures ont commis les uns à l'égard des autres et que ce Pardon survint le matin de Jamᶜ [après la nuitée à Muzdalifa] au moment évoqué par le passage coranique : « Refluez ensuite de l'endroit d'où ont reflué les gens et demandez pardon à Allâh » pour vos fautes [encore en suspens] car, en vérité, Il pardonne ces fautes à ce moment-là par une Faveur de Sa part et Il est alors le Très-Miséricordieux à votre égard.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,198-199)

1. Ce propos d'Ibn Abbâs est le dernier cité par Tabarî. Nous l'avons complété sur des points de détails, par des éléments tirés d'autres propos d'Ibn Abbâs, également cités par Tabarî.

2. Tous ces toponymes font également allusion à l'histoire sacrée d'Adam et d'Ève. Après leur expulsion du Paradis et leur chute dans ce monde, Dieu ordonna à Adam et à Ève de se rendre en pèlerinage vers Bakka, le lieu de la Demeure primordiale de Dieu en ce Monde. D'après certaines traditions, Adam partit d'Orient et Ève partit d'Occident ; elle passa par un lieu qui fut appelé pour cette raison Jedda (l'Aïeule) et qui est situé à l'Ouest de la Mekke sur la côte de la Mer Rouge. Minâ (apparenté à "munia", le vœu, le désir et à "tamanna", souhaiter) est le lieu où ils eurent le désir de se retrouver ; ils se "reconnurent" à Arafât, se "rapprochèrent" à Muzdalifa et "s'unirent" à Jamᶜ.

Curieusement, Tabarî ne cite pas cet aspect de l'histoire sacrée auquel ces toponymes font à l'évidence allusion et se contente de rappeler la signification du nom de Arafât en rapport avec l'histoire d'Abraham.

3. Le verbe "sortir" fait allusion au fait que Arafât est situé à l'extérieur de l'Enceinte sacrée (H̲aram) dans le domaine de la licéité (h̲all).

Ni Tabarî ni les données traditionnelles ne précisent quel était le Signe ou la Caractéristique (naᶜt) du Lieu de Arafât, qui permettait à Abraham de reconnaître ce Lieu.

4. La Lapidation s'effectue simultanément dans le monde physique par le jet de pierres et dans le "monde intellectuel" par l'affirmation de la Grandeur et de l'Unicité divine. Le "takbîr" consiste à dire : Allâhu Akbar, Dieu est le Plus Grand.

5. Après le "wuqûf", Arrêt ou Station à Arafât, les pèlerins refluent vers Muzdalifa pour y passer la nuit, puis le lendemain, vers Minâ où ils sacrifient et font les rites de la Lapidation ; ils reviennent ensuite à la Mekke.

6. Pour le pèlerin, tout lieu et tout moment du pèlerinage est en quelque sorte "un lieu" approprié pour acquérir une connaissance de son Seigneur, qui se fait connaître à lui, en ce "lieu" sous l'aspect qui correspond à la modalité du rite qu'il convient d'y accomplir, ce rite étant le

"moyen" le plus adéquat au "lieu", pour connaître ou percevoir ce que Dieu veut que Son serviteur y perçoive. Tout "moment" du pèlerinage est donc "machʿar" de même que tout "moment" ou "lieu" est aussi, d'une certaine façon "maqâm", suivant ce qui a été dit en com. (**2**,125)2.2. ; sous ce rapport, "machʿar" pourrait être traduit par rite bien que ce mot ne rendrait pas compte de la signification "technique" précise. En effet, le "Lieu de perception" a un caractère exceptionnel sous un double rapport : tout d'abord, il est qualifié par Dieu Lui-même de "sacré" (h̲arâm), et en plus de toutes les implications possibles de ce qualificatif il faut se rappeler que ce lieu, également appelé Muzdalifa, est situé à l'intérieur de l'Enceinte sacrée, ce qui n'était pas le cas de Arafât. Ensuite, le pèlerin arrive en ce lieu **après avoir** effectué la Station à Arafât ; or le nom de Arafât évoque un mode de connaissance d'ordre purement intellectuel ou purement "théorique" selon toutes les implications du sens étymologique de "théorie", vision divine ; rappelons qu'Abraham reconnut le Signe du lieu en le voyant ; le nom "Machʿar" évoque au contraire une connaissance plus totale à laquelle l'être participe de tout son être, en particulier par sa modalité physique par une sorte de connaissance immédiate et "sensible" appuyée sur des rites précis : alors qu'à Arafât le pèlerin n'effectuait aucun rite particulier à l'exception de l'invocation de Dieu (dhikr) et des demandes (duʿâ), à Muzdalifa, au contraire, le pèlerin effectue à nouveau des prières et il lui est même recommandé de veiller la nuit en invocations et en prières. (On remarquera que ce rapport des deux modes de connaissance, informelle et formelle, est déjà évoqué par le rapport symbolique entre les deux moments de l'histoire sacrée d'Adam et d'Ève mentionnée ci-dessus en note : à Arafât, ils se reconnurent et au Machʿar, c'est-à-dire au Jamʿ de Muzdalifa ils se "connurent", dans le sens où "se connaître" fait allusion à l'union intime des époux).

6bis. Cf. Cor. **5**,3 ; à propos de la Tradition d'Abraham, voir com. (**2**,135)2. et (**2**,136 à 138)3.

7. H̲ums (sing. : ah̲mas) : voir com. (**2**,189)2. où Tabarî cite un propos de Mujâhid et un autre de Zuhrî selon lesquels le Prophète aurait dit être lui-même "ah̲mas". Sur le sens fondamental qu'il semble falloir donner à ce terme ; voir la note 6 du com. (**2**,189).

8. L'essentiel des termes du propos qui suit est fondé sur un certain nombre de hadîths prophétiques comportant des éléments de hadîth qudsî.

9. Allusion à la tentative d'attaque de la Mekke par les Abyssins de Abrahat dont l'armée était renforcée par des éléphants. Cf. Sourate des "Éléphants" : Cor. **105**,1 à 5.

10. L'interprétation structurelle donnée par Tabarî s'arrête à cet endroit. Nous la complétons par ce qui doit normalement s'y adjoindre afin que le lecteur puisse avoir une vue d'ensemble du texte tel qu'il se présente de ce point de vue.

11. Voir par exemple com. (**2**,19-20)1. La traduction de ces explications n'est pas littérale mais a été adaptée pour les rendre le plus clairement possible.

12. Le fait que le terme "nâs" qui désigne habituellement plusieurs personnes ou une multitude, puisse désigner ici Abraham seul, est remarquable bien qu'il ne soit pas possible d'en montrer toute la portée. Signalons simplement que dans le verset **16**,120, Dieu dit d'Abraham : « En vérité, Abraham est une "umma" vouée à Allâh » or le terme "umma" désigne habituellement une communauté. Par ailleurs, le nom Abraham est interprété dans le texte biblique, lui-même par "père de la multitude" (Gen. **17**,5).

⁂

فَإِذَا قَضَيْتُم
مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ
فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴿٢٠٠﴾ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا
فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿٢٠١﴾
أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۟ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٠٢﴾
وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ
فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ ٱتَّقَىٰ وَٱتَّقُوا۟
ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٠٣﴾

« Lorsque vous avez terminé vos rites, invoquez Allâh comme vous évoqueriez vos pères ou plus intensément encore. **(2,200)**

Parmi les gens, il y a celui qui dit : “Notre Seigneur ! Donne-nous dans ce monde” mais dans l'Autre il n'aura rien ».

“fa_idhâ qadaytum manâsika_kum fa_dhkurû _llâha ka_dhikri_kum âbâ'a_kum aw achadda dhikran/fa_mina _n_nâsi man yaqûlu rabba_nâ âti_nâ fî _d_dunyâ wa mâ la_hu fî _l_âkhirati min khalâqin”.

« Parmi eux, certains disent : Notre Seigneur ! donne-nous une excellente chose dans ce monde et une excellente chose dans l'Autre et préserve-nous du châtiment du Feu ». **(2,201)**

“wa min_hum man yaqûlu rabba_nâ âti_nâ fî_d_dunyâ hasanatan wa fî _l_âkhirati hasanatan wa qi_nâ ʿadhâba _n_nâri”.

« Ceux-là auront une part de ce qu'ils auront fait et Allâh est prompt à faire rendre compte ». **(2,202)**

“ûlâ'ika la_hum naçîbun mimmâ kasabû wa_llâhu sarîʿu _l_hisâbi”.

« Invoquez [encore] Allâh pendant des “jours déterminés” ; pour celui qui a été empli de crainte pieuse [pendant son pèlerinage, même] s’il se hâte [pour le départ] les deux premiers jours il ne lui restera plus aucun péché. Craignez donc Allâh et sachez que c’est vers Lui que vous serez rassemblés ». (**2**,203)

“wa_dhkurû _llâha fî ayyâmin maʿdûdâtin/fa_man taʿajjala fî yawmayni fa_lâ ithma ʿalay_hi wa man ta_'akhkhara fa_lâ ithma ʿalay_hi li_mani _ttaqâ/wa_ttaqû _llâha wa_ʿlamû anna_kum ilay_hi tuẖcharûna”.

(**2**,200 à 203)1. *Commentaire du verset 200.*

« Lorsque vous avez terminé vos rites, invoquez Allâh comme vous évoqueriez vos pères ou plus intensément encore ».

1.1. Explication du terme “manâsik” (traduit ici par “rites”).

“fa idhâ qaḏaytum manâsika_kum” = *« Lorsque vous avez terminé vos rites »* c’est-à-dire : lorsque vous avez terminé votre pèlerinage et égorgé les bêtes à sacrifier (nasâ'ik), invoquez Dieu. Le terme “manâsik” désigne ici les rites du sacrifice, les bêtes à sacrifier étant appelées “nasîka” (pl. “nasâ'ik”). C’est dans ce sens que Mujâhid interprète ce terme :

... Mujâhid a dit : « “Lorsque vous avez terminé vos rites” c’est-à-dire : lorsque vous avez terminé de verser le sang [des victimes sacrificielles] ».

1.2. *“fa_dhkûru _Llâha ka_dhikri_kum âbâ'a_kum aw achadda dhikran”* = *« Invoquez Allâh comme vous évoqueriez vos pères ou plus intensément encore ».*

Les commentateurs sont partagés sur la nature de l’“évocation des pères” dont il est question ici.

● D’après les uns, qui se réfèrent entre autres à Anas, et à Abû Wâ'il, ce passage évoque le fait que, dans la Jâhiliyya, les gens qui avaient terminé leur pèlerinage et leur sacrifice se réunissaient pour évoquer les hauts faits de leurs aïeux et s’en prévaloir. En Islâm, Dieu ordonne aux pèlerins que leurs invocations ne soient faites que de louanges, de reconnaissances et de magnifications de leur Seigneur uniquement et de personne d’autre. De plus, Il leur ordonne de s’attacher à cette invocation de la même façon qu’ils s’attachaient dans leur état d’ignorance (jâhiliyya) à évoquer leurs pères (...).

● D’après d’autres, qui se réfèrent à Aṯâ et Ḏaẖẖâk, ce passage signifie : invoquez Allâh de la même façon que les fils ou les enfants évoquent leurs parents [c’est-à-dire : avec le même respect et le même amour et même plus intensément encore] (...)

[Tabarî ajoute]. Le plus pertinent est de dire que Dieu ordonne ici à Ses serviteurs croyants de L’invoquer par l’obéissance et la dévotion à Son égard, après avoir terminé leurs rites. Il est permis de considérer que cette “invocation” (dhikr) est le “takbîr”[1] car Dieu n’a imposé au pèlerin aucune invocation particulière à l’issue des rites, excepté le “takbîr”, qu’Il lui a ordonné de dire pendant les Jours de Minâ, c’est-à-dire les “Jours déterminés” ou “Jours du tachrîq”[2].

(**2**,200 à 203)2. *« Parmi les gens, il y a celui qui dit : “Notre Seigneur ! donne-nous dans ce monde” mais dans l’Autre, il n’aura rien ».*

Dieu — que Sa louange soit magnifiée — veut dire ceci : Ô croyants, lorsque vous avez terminé vos rites du sacrifice, invoquez Allâh comme vous évoqueriez vos pères... et souhaitez que Dieu vous accorde le meilleur dans ce monde et dans l’Autre, consacrez-Lui entièrement vos œuvres spirituelles, en toute sincérité, pour ne rechercher que Sa seule satisfaction et dites :

« Notre Seigneur ! Donne-nous une excellente chose dans ce monde et une excellente chose dans l’Autre et préserve-nous du châtiment du Feu » (**2**,201).

Ô croyants, ne soyez pas comme ceux qui “achètent la vie de ce monde avec l’Autre”[3], dont les œuvres sont faites en vue de ce monde et de son attrait et qui ne demandent à leur Seigneur que les plaisirs terrestres ; ceux-là n’auront aucune part à la récompense de Dieu ni aucun accès à Ses Paradis ou aux dons généreux destinés à Ses Saints Amis.

Tabarî cite ensuite une dizaine de propos qui précisent la nature des demandes que les Arabes de la Jâhiliyya adressaient à « leur Seigneur » après la fin des rites : d’après Abû Wâ'il, ils demandaient un surplus de moutons ou de chameaux.

... D’après Anas ibn Mâlik : « ... Ils tournaient, nus, autour de la Kaaba en invoquant et en disant : Mon Dieu, donne-nous la pluie, accorde-nous la victoire contre nos ennemis et fais-nous revenir chez nous comme des hommes pieux revenant chez des hommes pieux ».

... et Mujâhid précise : « ... ils ne demandaient rien en vue de l’Autre monde ».

Le propos suivant fait allusion à un aspect de la continuité entre les versets (200 à 203) et 204.

... Ibn Zayd a dit : « En ce temps-là, en de telles circonstances [du pèlerinage], les gens se répartissaient en trois catégories : l’Envoyé d’Allâh et les croyants, les impies dissimulateurs et les hypocrites. Il y avait des gens qui disaient “Seigneur, donne-nous dans ce monde” et qui n’avaient fait leur pèlerinage qu’en vue de ce bas-monde (...) ;

d’autres gens disaient “Seigneur, donne-nous dans ce monde... et dans l’Autre...”.

Enfin, il y avait la troisième catégorie [mentionnée plus loin dans ces termes :] “et parmi les gens, certains t’étonnent par leurs propos au sujet de la vie immédiate” (**2**,204) ».

(**2**,200 à 203)3. *Commentaire des versets 201 et 202.*

« Parmi eux, certains disent : Notre Seigneur ! donne-nous une excellente chose (ẖasanatan) dans ce monde et une excellente chose (ẖasanatan) dans l’Autre et préserve-nous du châtiment du Feu ».

Les commentateurs ont différents avis sur la nature de ces deux choses excellentes :

● D'après les uns, il s'agit de la santé physique (ʿâfiya) dans ce monde et de la santé spirituelle (ʿâfiya) dans l'Autre[4].

... Qatâda rapporte : « Un homme dit un jour : mon Dieu, le châtiment que Tu me feras subir dans l'Autre monde, hâte-le pour moi dans ce monde [afin d'en être soulagé dans l'Autre]. L'homme tomba malade au point de tomber dans une extrême faiblesse... Le Prophète fut mis au courant de son état et se rendit à son chevet ; or, comme on lui avait rapporté que cet homme avait adressé une certaine prière [à Allâh], le Prophète lui dit :
— Nul ne pourrait supporter le châtiment d'Allâh. [Au lieu de cette prière] dis : "Notre Seigneur accorde-nous une excellente chose dans ce monde et une excellente chose dans l'Autre..." ».

● D'après d'autres, il s'agit pour ce monde, de la science (ʿilm) et de l'adoration, et pour l'Autre, du Paradis. C'est l'avis de H̱asan al_Baçrî.

● D'après d'autres, il s'agit, d'une part, des biens matériels et, d'autre part, du Paradis. C'est l'avis d'Ibn Zayd et de Suddiyy.

[Tabarî ajoute]. Le plus pertinent est de dire ceci : la chose excellente que le pèlerin vers la Maison peut demander pour ce monde, peut être la santé physique, la subsistance, les revenus ou autre chose [du même genre] comme cette chose peut aussi être la science[5] ou la dévotion. Quant à la chose excellente à demander pour l'Autre monde, il ne fait pas de doute qu'il s'agit du Paradis (Janna) car celui qui n'y accédera pas sera privé de toutes les choses excellentes et de toutes les formes possibles de "santé".

"*wa qi_nâ ʿadhâba _n_nâr*" = *« et préserve-nous du châtiment du Feu »* c'est-à-dire : écarte ce châtiment de nous[6].

Ceux qui adressent leurs demandes à Dieu comme il vient d'être dit

« ceux-là auront une part de ce qu'ils auront fait » c'est-à-dire qu'ils auront une part des récompenses attachées aux actes pieux qu'ils auront fait dans ce monde.

"*wa_Llâhu Sarîʿu _l_ḫisâb*" = *« et Allâh est prompt à établir les comptes »*. La promptitude de Dieu à établir les comptes fait allusion ici au fait que Dieu prend en compte les actes de Ses serviteurs sans avoir recours à aucun procédé de comptabilité propre à Ses créatures car rien de ce qui se produit dans le Ciel ou sur la terre ne Lui échappe[7].

(**2**,200 à 203)4. *Commentaire du verset 203.*

"*wa _dhkurû _Llâha fî ayyâmin maʿdûdât*" = *« Invoquez* [*encore*] *Allâh pendant des "jours déterminés" ».*

C'est-à-dire : invoquez Dieu en reconnaissant Son Unicité et en Le magnifiant pendant des jours comptés (muḫçiyyât) qui sont les jours où a lieu la Lapidation des Stèles : en effet, Dieu a ordonné à Ses serviteurs qu'ils Le magnifient ces jours-là par le "takbîr" après chaque prière[8] et après chaque jet de pierres sur les Stèles, suivant l'exemple d'Abraham.

Les commentateurs qui partagent le même avis que nous se réfèrent à :

... Ibn Abbâs qui a commenté ce passage en disant : « “des jours déterminés” ; ce sont les trois jours qui suivent le jour du Sacrifice... et ce sont les “Jours du tachrîq” » (...)

Tabarî cite encore vingt-deux autres propos concordants, en particulier ceux de Qatâda, de Mujâhid et de H̲asan... Puis il cite les hadîths dans lesquels le Prophète parle des Jours du tachrîq : ce sont des jours où il convient d’invoquer. Ces hadîths confirment que les “jours déterminés” dont il est question ici et pendant lesquels il faut invoquer Dieu sont bien les Jours du tachrîq et non d’autres comme les “Jours connus”, expression désignant les jours du Pèlerinage proprement dit[9] et pendant lesquels il est recommandé d’invoquer Dieu sur les bêtes présentées en offrande, en plus des autres invocations à faire ces jours-là.

... Abû Hurayra rapporte que le Prophète a dit : « Les Jours du tachrîq sont des jours pendant lesquels on mange et on boit et pendant lesquels on fait l’invocation d’Allâh ».

... Zuhrî rapporte que les Jours du tachrîq, le Prophète — ... — envoyait H̲udhâfa ibn Qays au milieu des gens à Minâ pour leur rappeler que ces jours-là on fait l’invocation d’Allâh et qu’il ne convient pas de jeûner sauf pour celui qui aurait eu une offrande à présenter en sacrifice et qui, n’ayant pu s’en procurer, doit encore jeûner des jours en compensation[10] ».

[Tabarî ajoute]. Le Prophète a donc laissé entendre que les trois Jours du tachrîq sont des jours d’invocation de Dieu, sans conditionner la nature de cette invocation comme c’est le cas pour les “Jours connus” pendant lesquels on fait [plus spécialement] l’invocation de Dieu en fonction de ce que Dieu a accordé comme bête à offrir en sacrifice.

La nature de l’invocation à faire pendant les Jours du tachrîq n’est donc pas la même que l’invocation spécifique à faire pendant les “Jours connus”. Les hadîths mentionnent que l’invocation à faire les Jours du tachrîq est “l’invocation de Dieu” sans autre condition, ce qui est également dit dans ce passage à propos de l’invocation à faire pendant les “Jours déterminés”. Il n’y a donc aucun doute que les “Jours déterminés” (ayyâm maʿdûdât) sont bien les trois Jours du tachrîq.

(**2**,200 à 203)5. “*fa man taʿajjala fî _yawmayni fa lâ ithma ʿalay_hi wa man ta' ʿakhkhara fa lâ ithma alay_hi li man ittaqâ*”.

Ce passage présente deux possibilités de compréhension suivant le sens précis qui sera retenu pour les termes “fa lâ ithma ʿalay_hi”, signifiant littéralement : pas de péché sur lui. Deux traductions au moins sont possibles :

— « Celui qui se hâte [pour le départ] les deux premiers jours ne commet aucun péché et celui qui retarde [son départ] ne commet aucun péché ; ceci vaut pour celui qui a craint [Allâh pendant son pèlerinage]... »

— « **Pour celui qui a été empli de crainte pieuse** [pendant son pèlerinage même] s’il se hâte [pour le départ] les deux premiers jours, il ne lui restera plus aucun péché et [de même] s’il retarde [son départ], il ne lui restera plus aucun péché ».

> Cette dernière traduction correspond à l'interprétation retenue par Tabarî. Il en citera encore d'autres qui se ramèneront à deux cas principaux correspondant aux deux traductions données ci-dessus.

● Selon les uns, le sens est le suivant : celui qui se hâte [pour le départ] pendant les deux premiers des Jours du tachrîq et qui part donc le deuxième jour, ne commet aucun péché en agissant ainsi et celui qui retarde son départ jusqu'au troisième jour ne commet pas non plus de péché (...).

● Selon d'autres, le sens est le suivant : le pèlerin qui hâte son départ les deux premiers jours du tachrîq sera pardonné (maghfûrun la_hu) — de même pour celui qui retarde son départ jusqu'au troisième jour — à condition qu'il ait craint pendant son pèlerinage de faire une chose que Dieu lui a interdite. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Masʿûd a dit : « A celui qui a été empli de crainte pieuse pendant son pèlerinage, tous les péchés qu'il a commis antérieurement lui sont pardonnés (...) ».

[Tabarî ajoute]. C'est là l'interprétation la plus pertinente confirmée par de nombreux propos de l'Envoyé — ... — : « Celui qui fait le pèlerinage vers cette Maison sans avoir eu d'intimité [avec son épouse] et sans avoir commis d'infractions [aux interdits attachés à l'état de sacralité] est lavé de tout péché et se retrouve comme au jour où sa mère l'a enfanté ».

« Après le pèlerinage, faites la Visite pieuse[11] car l'un et l'autre empêchent de tomber dans la misère[12] et effacent les péchés comme le creuset purifie le fer, l'or et l'argent des impuretés. Il n'y a pas d'autre récompense d'un pèlerinage accompli avec piété, que le Paradis ».

La fin du verset signifie : Ô croyants *« craignez donc Allâh »* en ce qu'Il vous a imposé comme obligations, craignez-Le ; si vous le négligiez ou si vous faisiez, pendant votre pèlerinage ou vos rites de sacrifices, des choses qu'Il vous a interdites du fait de votre état de sacralité ou encore si vous accomplissiez imparfaitement ces rites,

« sachez que c'est vers Lui que vous serez rassemblés » et que c'est donc Lui qui vous récompensera de vos œuvres : celui qui aura agi parfaitement (muẖsin) sera récompensé pour la perfection de ses actes (iẖsân) et celui qui aura agi mal sera rétribué en conséquence et *« vous ne serez pas lésés »*.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,200 à 203)

1. "takbîr" : formule de magnification consistant à dire : Allâhu Akbar, Dieu est plus Grand.
2. Jours de l'exposition des victimes sacrifiées ; voir note en (**2**,196)7.
3. C'est-à-dire : ne soyez pas comme ceux qui cherchent à acquérir les choses terrestres (bien, honneur...) au moyen des œuvres d'ordre spirituel destinées normalement à obtenir les bienfaits permanents de la Vie Ultime.
4. Le terme "ʿâfiya" qui signifie habituellement la santé signifie aussi "pardon" et provient de la racine "ʿafâ" qui signifie effacer. (Voir note 13 com. **2**,178-179).
5. Il s'agirait plutôt ici de la science sacrée, c'est-à-dire de la science au sujet de Dieu, de Ses Livres, de Ses Prophètes et de Ses Normes et non de science quelconque ou profane, se rap-

portant exclusivement à l'existence terrestre ; une science de ce type dans la mesure où son acquisition représente un bienfait effectif, comme la médecine, ferait plutôt partie des “autres choses” de la première catégorie au même titre que la santé physique ou la subsistance matérielle. Pour une meilleure compréhension de la notion de science en Islâm, on se reportera aux versets coraniques et aux hadîths évoquant cette notion ainsi qu'à certains ouvrages comme l'“Ihyâ ʿUlûm ad_Dîn : « La Revivification des Sciences Religieuses » de Ghazâlî (en particulier chapitre 1).

6. On remarquera que le terme “taqwâ” (traduit par “crainte pieuse”) dérive du même verbe “waqâ”, dont nous avons ici l'impératif “qi” ; ce terme signifie : préserver quelqu'un de, écarter quelque chose de soi. Cette précision permet de mieux cerner la notion de “taqwâ” qui n'est rendue que très imparfaitement par la traduction que nous en donnons. (Voir note 7 com. **2**,183-184).

7. Allusion à l'instantanéité et à la simultanéité “in principis” de tous les Actes divins.

8. Il est en effet recommandé de prononcer le “takbîr” après chacune des cinq prières obligatoires, pendant les trois “Jours du tachrîq” qui suivent la Fête des Sacrifices.

9. Les “Jours connus” (ayyâm maʿlûmât) : Cf. Cor. **22**,28 — Voir aussi note en (**2**,196)7.

10. Voir com. (**2**,196)7.

11. Ou encore : faites suivre alternativement le pèlerinage par la Visite pieuse...

12. Ces rites préservent de la misère sous toutes ses formes : matérielle aussi bien que spirituelle.

⁂

وَمِنَ ٱلنَّاسِ

مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ
مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ
فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ
لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ
بِٱلْإِثْمِ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ
مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ رَءُوفٌ
بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾

(**2**,204) « Parmi les gens, il y a quelqu'un dont les propos sur la vie immédiate te surprennent et qui prend Allâh à témoin pour ce qui est en son cœur alors que c'est [en fait] un querelleur acharné ».

“wa mina _n_nâsi man yuʿjibu_ka qawlu_hu fî _l_ _hayâti _d_dunyâ wa yuchhidu _llâha ʿalâ mâ fî qalbi_hi wa huwa aladdu _l_khiçâmi”.

(**2**,205) « Lorsqu'il s'en retourne il se hâte dans le pays pour y semer le désordre et détruire les récoltes et le bétail ; or Allâh n'aime pas le désordre ».

“wa idhâ tawallâ saʿâ fî _l_ardi li_yufsida fî_hâ wa yuhlika _l_hartha wa _n_nasla/wa _llâhu lâ yuhibbu _l_ _fasâda”.

(**2**,206) « Lorsqu'on lui dit : “Crains Allâh”, la violence du péché s'empare de lui et il n'aura que la Géhenne en partage. Quel détestable lieu de repos ! »

“wa idhâ qîla la_hu _ttaqi _llâha akhadhat_hu _l_ _ʿizzatu bi _l_ithmi fa _hasbu_hu jahannamu wa la_bi'sa _l_mihâdu”.

(**2**,207) « Parmi les gens, il y a celui qui vend son âme avec le désir d'obtenir l'agrément d'Allâh et Allâh est Compatissant à l'égard des serviteurs ».

“wa mina _n_nâsi man yachrî nafsa_hu _btighâ'a mardâti _llâhi/wa _llâhu ra'ûfun bi _l_ʿibâdi”.

Brefs extraits résumés.

(**2**,204) *« Parmi les gens, il y a quelqu'un ... c'est un querelleur acharné ».*

Il s'agit ici de l'hypocrite dont le comportement apparent et les propos plaisent au Prophète mais qui est en réalité un querelleur, acharné à défendre l'erreur[1].

● D'après certains commentateurs, ce verset a été descendu à propos d'Al_Akhnas ibn Charîq ath_Thaqafî.

... C'est l'avis de Suddiyy qui a dit : « C'était un allié des Banî Zuhra. Il se rendit auprès du Prophète — ... — à Médine et fit état de sa soumission, ce qui étonna le Prophète de sa part. Il lui dit en effet : — Je ne suis venu que pour l'Islâm et Allâh sait que je suis véridique.

... Lorsqu'il repartit, en passant à proximité des champs et des ânes appartenant à des musulmans, il brûla les champs et coupa les jarrets aux ânes. C'est alors qu'Allâh révéla : “Lorsqu'il s'en retourne, il se hâte de semer le désordre sur terre[2], de détruire les récoltes et le bétail”.

[Suddiyy ajoute] S'il est "querelleur acharné" c'est qu'il est retors lorsqu'il engage une controverse... »[3].

● D'après d'autres, ce verset a été descendu à propos de certains hypocrites qui se lamentaient sur le sort d'un détachement de musulmans qui avait été attaqué à Rajîʿ entre la Mekke et Médine, et où périt, entre autres, le Compagnon ʿÂçim : « Quel malheur pour eux, [disaient-ils], de mourir ainsi ! Ils ne sont pas restés chez eux et ils n'ont pas pu parvenir au but de leur mission ! ».

... C'est l'avis d'Ibn Abbâs qui commente ainsi cet ensemble de versets : « Ce que les gens de cette sorte disent, comme témoignage de foi pour montrer leur Islâm, c'est ce à quoi Allâh fait allusion en disant : "parmi les gens, il y a celui dont les propos sur la vie immédiate te surprennent"[4].

"alors qu'il fait voir à Allâh ce qui est en son cœur" c'est-à-dire alors qu'il montre son hypocrisie[5] "et qu'il est en fait un querelleur acharné" qui te réplique (ô Muhammad) à chaque chose que tu lui dis.

"lorsqu'il s'en retourne" c'est-à-dire : lorsqu'il te quitte, il se hâte dans le pays pour y semer le désordre et détruire les récoltes et le bétail".

"alors qu'Allâh n'aime pas le désordre" c'est-à-dire qu'Il n'apprécie pas ces actes et ne les agrée pas.

"lorsqu'on lui dit : "crains Allâh !" La violence du péché s'empare de lui et il n'aura que la Géhenne en partage. Quel détestable lieu de repos !".

"parmi les gens, il y a celui qui vend son âme en vue de l'agrément d'Allâh" : c'est le cas de ceux qui donnent de leur personne pour le combat dans la voie d'Allâh et pour faire régner Son droit et qui périssent dans ces conditions comme ce fut le cas de ce détachement ».

(2,205) *« et de détruire les récoltes et le bétail (nasl) ».*

La plupart des commentateurs interprètent le terme "nasl" par bétail mais certains considèrent que ce terme désigne ici "les gens"[6].

De même, la plupart des commentateurs admettent que la destruction des récoltes dont il est question ici est le fait de les avoir brûlées, mais certains considèrent qu'elles sont détruites parce que Dieu retient la pluie à la suite des désobéissances et des corruptions que les hypocrites se hâtent de commettre sur terre.

(2,207) *« Parmi les gens, il y a celui qui vend son âme avec le désir d'obtenir l'agrément d'Allâh ».*

● Certains commentateurs considèrent que ce passage a été révélé à propos des Émigrés (Muhâjirûn) et des Auxiliaires (Ançâr).

... Rabîʿ ibn Anas a dit que ce passage a été descendu dans la circonstance suivante : « Un des Mekkois devint musulman et voulut émigrer à Médine pour y rejoindre le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh —. Les Mekkois l'en empêchèrent et le retinrent prisonnier. Il leur dit alors ceci :

— Je vous donne ma maison, mes biens et tout ce que je possède et vous me laisserez partir pour rejoindre cet homme.

Ils refusèrent jusqu'au moment où certains d'entre eux dirent aux autres :

— Prenez donc ce qu'il possède et laissez-le s'en aller !

Ils agirent ainsi ; il leur donna sa maison et ses biens et partit.

A ce moment-là, Allâh fit descendre ce verset sur le Prophète qui était à Médine : Parmi les gens, il y a celui qui vend son âme [à Allâh] avec le désir d'obtenir l'agrément d'Allâh...

Lorsque cet homme arriva en vue de Médine, Umar se porta à sa rencontre au milieu d'autres musulmans, et lui dit :

— Quel marché fructueux ! (...)

— De quoi s'agit-il?

Umar lui répondit :

— Le verset suivant a été descendu à ton sujet... »

● D'autres disent que ce verset concerne tous ceux qui se dépensent pour obéir à Dieu, combattre dans Sa voie[7] ou ordonner le bien (maʿrûf). Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Al_Mughîra rapporte que 'Umar avait expédié une armée pour faire le siège d'une forteresse. L'un des musulmans sortit des rangs pour engager le combat et il fut tué. La plupart des gens dirent alors qu'il s'était jeté de lui-même dans les périls[8].

Ceci parvint aux oreilles de Umar ibn al_Khaṯṯab qui dit :

— Ils ne disent pas vrai ! Allâh — Puissant et Majestueux — n'a-t-Il pas dit : "Parmi les gens, il y a celui qui vend son âme [à Allâh] avec le désir d'obtenir l'agrément d'Allâh et Allâh est Compatissant à l'égard de Ses serviteurs" »[9].

C'est ce dernier commentaire qui est le meilleur [dit Tabarî] car il correspond au sens immédiat du verset. En effet, ces versets concernent deux groupes de gens :

— d'une part (ver. 204 à 206), les hypocrites qui tiennent des propos contraires à ce qu'ils pensent, qui commettent des actes de désobéissance s'ils le peuvent, ou qui désirent les commettre, et qui agissent d'autant plus violemment dans le péché qu'on leur interdit d'en faire [en leur rappelant de craindre Dieu] ;

— d'autre part (ver. 207), ceux qui vendent leur âme en vue de satisfaire Dieu, en s'opposant au groupe prévaricateur, en ordonnant le bien et en interdisant le mal.

Le plus pertinent est donc de considérer que ce passage concerne tous ceux qui se dépensent dans l'obéissance à Dieu, qu'ils combattent ou non les ennemis des musulmans et qu'ils soient tués ou non, ou encore, qu'ils ordonnent de faire le bien et interdisent de faire le mal.

« et Allâh est Compatissant à l'égard des serviteurs ».

C'est-à-dire que Dieu fait largement miséricorde à Son serviteur qui Lui a vendu son âme en combattant ardemment les hypocrites et les êtres pervertis ; de même Il fait largement miséricorde à Ses serviteurs croyants, dans l'immédiat et dans la Vie dernière où Il les récompensera pour tous les efforts qu'ils auront dépensés pour Lui obéir dans ce monde et pour obtenir Son agrément.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,204 à 207)

1. A propos des Hypocrites, voir les commentaires des versets 2,8 à 2,20, tome I, p. 83 à 110.

2. Ou encore, suivant une traduction plus littérale : « il se hâte d'aller dans le pays pour semer le désordre ».

3. Suddiyy rappelle d'autres passages révélés à propos du même personnage : **104,1** ; **68,10** à 13.

4. La préposition "fî" dans "fî _l_h̲ayâti _d_duniâ" peut avoir le sens de "au sujet de, sur" ou "dans" : au sujet de la vie immédiate, ou dans la vie immédiate. Le verbe "achhada" (d'où : yuchhidu) peut signifier "prendre à témoin" ou "montrer, faire voir".

5. Par son attitude même, il montre son hypocrisie à Dieu qui est le Témoin (Chahîd) des cœurs. (Voir com. (**2,284-286**)1.)

6. "nasl" : fondamentalement, ce terme désigne la génération ou ce qui est caractérisé par la génération c'est-à-dire les êtres vivants en général.

7. Ou encore : faire un effort spirituel dans Sa voie, ce qui est d'ailleurs plus proche du sens fondamental du terme "jihâd" bien que celui-ci désigne aussi, plus spécialement, le combat dans la voie d'Allâh, quelle que soit la forme que ce "combat" peut prendre. Au sujet des dépenses faites "dans la voie d'Allâh" voir les versets **2**,261 à 274 et leurs commentaires.

8. Voir aussi com. (**2**,195)1.4., et versets **2**,261 à 274 et leurs commentaires.

9. Voir également le verset **9**,111 : « Allâh a acheté aux croyants leur âme et leurs biens pour leur donner le Paradis [en échange] ... ».

⁂

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِي ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً
وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾
فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾

« Ô vous qui croyez, entrez totalement dans la "paix" et ne suivez pas les traces du Chayt̲ân car il est pour vous un ennemi déclaré ». **(2,208)**

"yâʾayyu_hâ _l_ladhîna âmanû _dkhulû fî _s_silmi kâffatan wa lâ tattabiʿû khut̲uwâti _ch_chayt̲âni inna_hu la_kum ʿaduwwun mubînun".

« Si vous glissez [dans l'égarement] après que les Preuves évidentes vous soient parvenues, sachez qu'en réalité, Allâh est Tout-Puissant et Très-Sage ». **(2,209)**

"fa_in zalaltum min baʿdi mâ jâʾat_kumu _l_bayyinâtu fa_ʿlamû anna _llâha ʿazîzun h̲akîmun".

Brefs extraits résumés.

(**2**,208) *« Ô vous qui croyez, entrez totalement dans la "paix" (silm) ».*

> Le terme "silm" peut être compris de différentes façons : il peut être considéré comme synonyme de "salâm" qui signifie la "paix" ou comme synonyme d'"islâm" tous ces termes étant d'ailleurs de même racine. Tabarî retiendra cette signification, aussi avons-nous placé le terme "paix" entre guillemets pour signaler qu'il n'est pas à prendre dans son sens habituel.

D'après certains commentateurs, Dieu s'adresse ici aux Gens du Livre qui croient aux Prophètes antérieurs, en Muhammad et aux Livres qu'ils leur ont transmis ; et Il leur ordonne de **faire la paix** avec les musulmans.

Mais ce n'est pas là notre avis [dit Tabarî] car le passage « entrez totalement dans la "paix" » signifie « entrez totalement (kâffatan) **en Islâm** ». Compte tenu de ce sens, le début du verset « ô vous qui croyez » peut s'adresser :

— soit aux musulmans, qui croient au Prophète Muhammad, qui reconnaissent la vérité de sa fonction prophétique et ce qu'il transmet ;

— soit aux Gens du Livre qui croient aux Prophètes antérieurs, à Muhammad et aux Livres qu'ils ont transmis.

Dans le premier cas, « entrez totalement dans la "paix" » signifie : ô vous qui croyez au Prophète et qui êtes devenus musulmans, acceptez l'Islâm dans sa totalité, avec toutes ses lois, tous ses statuts et toutes ses limites et ne vous contentez pas de ne mettre en œuvre qu'une seule partie en négligeant le reste[1].

Cet avis est partagé par

... Akrama qui a dit : « Ce verset a été descendu à propos de Tha'laba, de Abd Allâh ibn Sallâm, d'Ibn Yamîn... [musulmans] d'origine juive qui avaient dit au Prophète :

— Ô Envoyé d'Allâh, auparavant nous magnifions le Samedi (sabt); laisse-nous observer le Sabbat ce jour-là ; la Thora est un Livre d'Allâh laisse-nous l'étudier la nuit. C'est à cette occasion que ce verset fut révélé,.. ».

Dans le second cas, le verset s'adresse donc aux Gens du Livre et non à ceux qui sont déjà en Islâm ; il signifie : « entrez totalement en Islâm ».

Le plus pertinent pour moi [dit Tabarî] est de dire que ce verset s'adresse à **tous** les croyants : à ceux qui reconnaissent le Prophète Muhammad ainsi que la révélation qu'il transmet ; à ceux qui reconnaissent les Prophètes et les Envoyés suscités avant lui ainsi que les révélations qu'ils transmirent. Dans ce verset, Dieu ne spécifie pas qu'Il s'adresse à l'une plutôt qu'à l'autre catégorie de croyants, mais en fait, Il s'adresse à **tous** en leur ordonnant de mettre en œuvre **toutes** les normes légales de la Soumission (Islâm) et de veiller à observer **toutes** les obligations découlant de ces normes légales (charâ'ir) sans rien négliger.

> Dans ce verset, le terme "kâffatan" recouvre une double notion de "totalité" : d'une part, entrez totalement en Islâm, c'est-à-dire acceptez la Soumission dans sa totalité ; d'autre part, entrez **tous** en Islâm, c'est-à-dire acceptez tous de vous soumettre à Dieu.

Pour bien comprendre tout ce que ce verset implique, on se reportera aux commentaires des versets **2**,135 à 137, en particulier aux explications portant sur la Tradition Orthodoxe d'Abraham.

... Mujâhid a dit : « "Entrez totalement (kâffatan) dans la "paix"" signifie entrez tous dans la Soumission, autrement dit : entrez tous dans l'accomplissement des œuvres [attachées à cette Soumission] ».

« Ne suivez pas les traces du Chayṯân » : en tant que musulmans, n'observez pas le Sabbat ni d'autres normes propres aux gens attachés à d'autres traditions, normes qui entreraient en contradiction avec les normes légales de l'Islâm[2].

(**2**,209) *« après que les Preuves évidentes vous soient parvenues »* : Dieu veut dire ceci : si vous vous égarez et si vous vous éloignez de la Vérité après que Ma Guidance vous ait fourni les Preuves évidentes et que la validité de l'Islâm vous soit apparue clairement [dans la Thora et l'Évangile], grâce à toutes les indications irréfutables que Je vous ai données(...).

Certains commentateurs considèrent que les "Preuves évidentes" (bayyinât) dont il est question ici désignent le Prophète Muḫammad et le Coran. Le sens donné en premier lieu est toutefois plus exact bien que ce dernier n'en soit pas très éloigné. En effet, aux Docteurs des Gens du Livre qui se sont écartés de la Soumission, Dieu rappelle ici les Preuves que constitue l'engagement qu'Il prit avec eux dans la Thora et l'Évangile par l'intermédiaire de leurs Prophètes[3].

« sachez qu'Allâh est Tout-Puissant », c'est-à-dire : que rien ne L'empêche de vous châtier pour votre désobéissance et pour votre hostilité.(...)

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,208-209)

1. Les versets **2**,124 et suivants ; en particulier 135, 136 et 137 et les commentaires afférents, mettaient en évidence le sens véritable et profond du terme "islâm" : Soumission à la Vérité selon la Tradition orthodoxe d'Abraham.

Or dans ce verset, la Soumission est désignée par le terme de même racine "silm" qui signifie par ailleurs la Paix. Il y a là une allusion évidente au fait que la Soumission véritable de l'être à Dieu correspond à son équilibre primordial, qu'il doit chercher à retrouver, et qui est la trace dans son être de la Paix divine elle-même ("Salâm" est l'un des Noms divins). Dans cet ordre d'idée remarquons que le terme "islâm" peut avoir du seul point de vue linguistique deux significations : il peut exprimer un état ou une action.

Dans le premier cas, l'une de ses significations fondamentales peut être : "être en paix" (salâm) ou (silm) et dans le second cas "rendre pacifique", ces significations ne remettant pas en cause le sens spécifique de "soumission". On pourrait dire que l'"Islâm" en tant que "Soumission" est l'Islâm en tant que "pacification" de l'être par sa "soumission" aux normes nécessaires d'institution divine et prophétique, "pacification" qui doit mener à l'"Islâm" en tant qu'état définitif de paix, sinon dans ce monde, du moins dans l'Autre. (L'un des noms de l'Autre Demeure est "Dar as_Salâm", Demeure de la Paix).

Compte tenu de ce qui avait été dit dans les commentaires des versets de transition (124 à 141) il est remarquable que les gens du Livre soit interpellés ici directement dans les termes : "Ô vous qui croyez". L'invitation qui leur est adressée ici à entrer en "Islâm", terme substitué ici par le terme plus universel de "silm", rappelle l'invitation qui leur avait déjà été adressée en **2**,136 à 138 et où il était appelé à suivre la Tradition d'Abraham, source commune des trois familles spirituelles et qui était alors qualifiée "d'Onction d'Allâh". (Voir com. (**2**,136 à 138)3.)

2. Ceci peut encore se comprendre ainsi : en tant que “soumis” (muslim), ne suivez aucune autre norme que celle de la Soumission (**Islâm**) en entendant par “Soumission”, la Tradition Orthodoxe d’Abraham.

3. Voir en particulier, com. **2**,100 et 101 et com. **2**,146.

*
* *

هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ
فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُۚ وَإِلَى ٱللَّهِ
تُرۡجَعُ ٱلۡأُمُورُ ﴿٢١٠﴾ سَلۡ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ كَمۡ ءَاتَيۡنَٰهُم مِّنۡ
ءَايَةِۭ بَيِّنَةٖۗ وَمَن يُبَدِّلۡ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ
شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴿٢١١﴾ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا
وَيَسۡخَرُونَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۘ وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَ
ٱلۡقِيَٰمَةِۗ وَٱللَّهُ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيۡرِ حِسَابٖ ﴿٢١٢﴾

(**2**,210) « Qu’attendent-ils sinon qu’Allâh et les Anges viennent à eux dans des voûtes de nuages ; l’Ordre a été décrété ; c’est vers Allâh que toute chose sera ramenée ».

“hal yanz̲urûna illâ an ya′tia_humu _llâhu fî z̲ulalin mina _lghamâmi wa _lmalâ′ikatu wa qud̲iya _lamru wa ilâ _llâhi turjaʿu _lumûru”.

(**2**,211) « Demande aux Fils d’Israël combien de Signes évidents Nous leur avons fournis ? Quant à celui qui change le bienfait d’Allâh après qu’il lui soit parvenu [qu’il sache qu’]en vérité, Allâh est redoutable en Son châtiment ».

“sal banî isrâ′îla kam âtaynâ_hum min âyatin bayyinatin/wa man yubaddil niʿmata _llâhi min baʿdi mâ jâ′at_hu fa_inna _llâha chadîdu _lʿiqâbi”.

« Pour ceux qui nient et dissimulent [la vérité] la vie immédiate a été parée [d'illusions] ; ils se moquent de ceux qui croient mais ceux qui craignent seront au-dessus d'eux au Jour de la Résurrection ; Allâh pourvoit qui Il veut sans compter ». (**2**,212)

"zuyyina li _l_ladhîna kafarû _l_hayâtu _d_duniyâ wa yaskharûna mina _l_ladhîna âmanû/wa _l_ladhîna _ttaqaw fawqa_hum yawma _l_qiyâmati/wa _llâhu yarzuqu man yachâ'u bi_ghayri hisâbin".

Brefs extraits résumés.

(**2**,210) *« Qu'attendent-ils sinon qu'Allâh et les Anges viennent à eux dans des voûtes (zulal) de nuages ».*

Le terme "zulal" est le pluriel de "zulla" (ombrelle). Le sens de ce terme est précisé par un hadîth dans lequel le Prophète dit : « Il existe des nuages en forme de voûtes (tâqât) au milieu desquels Allâh apparaîtra ». C'est pourquoi, il ne s'agit pas ici de l'ombre (zilâl) des nuages, mais des nuages eux-mêmes, disposés en couches superposées comme des voûtes ; "zulla" ayant ici le sens de "tâq" (voûte, arche, couche).

Tabarî signale ici une variante de lecture avec "wa _l_malâ'ikati" et "zilal" (ombre) au lieu de "zulal" ; le sens est alors le suivant : « Qu'attendent-ils sinon qu'Allâh viennent à eux dans l'ombre des nuages et [parmi] les Anges ».

Sur ce point, le plus pertinent est de dire que c'est Dieu et les Anges qui viennent. [C'est-à-dire, que l'acte de venir est à la fois attribué à Dieu et aux Anges] ; ce sens est d'ailleurs confirmé par d'autres versets[1].

● Les uns considèrent que c'est principalement Dieu qui "vient" avec les Anges dans les voûtes de nuages ; pour dire cela, ils se réfèrent à :

... Mujâhid qui a dit : « Une telle chose ne se produisit que pour les Fils d'Israël égarés dans le désert[2] et c'est de cette façon que Dieu apparaîtra au Jour de la Résurrection ».

C'est l'avis le plus pertinent [dira Tabarî].

● D'autres, considèrent que ce sont les Anges qui "viennent" dans les voûtes de nuages et que Dieu "vient" selon le mode qu'Il veut.

● D'autres, enfin, commentent de la façon suivante : Qu'attendent-ils sinon que leur parviennent [de cette façon] la récompense, les "comptes" et le châtiment de Dieu?

Compte tenu du commentaire du verset précédent, Tabarî donne ensuite l'interprétation générale suivante :

Ceux qui ont négligé d'entrer totalement dans la "paix" [c'est-à-dire l'Islâm] et qui ont suivi les traces du Chaytân, qu'attendent-ils sinon que Dieu vienne à eux au Jour de la Résurrection dans des voûtes de nuages et qu'Il décrète à leur sujet ce qu'Il veut. [Le hadîth suivant confirme d'ailleurs cette interprétation :]

... Abû Hurayra rapporte que l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — a dit : « Au jour de la Résurrection, vous vous arrêterez [tous] en un endroit unique et si vaste qu'il faudrait soixante-dix ans pour le traverser. Personne ne vous regardera ni ne vous jugera. Vous serez retenus prisonniers dans un lieu et vous pleurerez tant que vous épuiserez vos larmes et verserez finalement du sang... Vous lancerez alors un cri et vous direz :

— Qui intercèdera en notre faveur auprès de notre Seigneur pour qu'Il décrète [Son Ordre] parmi nous?

[Les Anges] diront :

— Y a-t-il quelqu'un plus en droit de faire cela [intercéder] si ce n'est votre père Adam ; sa terre [constitutive] avait été façonnée par Allâh, qui le créa de Sa Main, lui insuffla de Son Esprit et lui parla directement[3].

On se rendra alors auprès d'Adam pour lui demander son intercession mais il la refusera. La même chose sera demandée ensuite aux Prophètes, l'un après l'autre, mais chaque fois que l'un d'eux sera sollicité, il refusera. Finalement, ils viendront vers moi et lorsqu'ils viendront me trouver je me rendrai auprès du "fah̲ç" »[4].

[Abû Hurayra précise :] « Je demandai alors au Prophète ce qu'était le "fah̲ç". Il me répondit : C'est l'étendue devant le Trône (ʿArch).»

[Le Prophète continua :] « Je me prosternerai alors et je resterai ainsi jusqu'à ce qu'Allâh envoie vers moi un Ange qui me prendra par le bras et me relèvera. Allâh me dira :

— Ô Muh̲ammad !

— Oui ! Et, bien qu'Il soit le Plus Savant, Il me demandera :

— Qu'y a-t-il?

— Ô Seigneur ! Tu m'as promis l'intercession (chafâʿa). Fais de moi l'intercesseur pour Tes créatures lorsque Tu jugeras entre eux.

— Je t'accorderai l'intercession (...).

Je reviendrai ensuite et me tiendrai parmi les gens. Lorsque nous serons ainsi en attente, nous entendrons brusquement venant du ciel une terrible rumeur qui nous terrifiera : ce seront les êtres du ciel de ce monde, aussi nombreux que les Jinns et les Hommes qui peuplent la terre. En s'approchant de la terre, ils se disposeront en rangs et nous leur diront :

— Notre Seigneur est-Il parmi vous?

— Non, répondront-ils, mais Il viendra.

Ce seront les êtres du deuxième ciel qui descendront ensuite, aussi nombreux que les Anges du premier ciel et que les Jinns et les Hommes de la terre. En s'approchant de la terre, ils l'illumineront de leur lumière (...). Nous leur demanderons :

— Notre Seigneur est-Il parmi vous?

— Non, répondront-ils, mais Il viendra.

Ce seront ensuite les êtres du troisième ciel (...) puis les êtres de tous les autres cieux, chaque fois aussi nombreux [que tous ceux qui les auront précédés].

Enfin, le Tout-Puissant (Jabbâr) descendra au milieu de voûtes de nuages et parmi des Anges qui feront entendre un bourdonnement de glorifications :

— Gloire au Maître du Royaume et de la Royauté !

Gloire au Seigneur du Trône, Maître du Monde de la Toute-Puissance (jabarût) !

Gloire au Vivant qui ne meurt jamais !

Gloire à Celui qui fait mourir les créatures mais ne meurt jamais ! Très Glorieux ! Sanctissime ! C'est le Seigneur des Anges et de l'Esprit. Sanctissime ! Sanctissime !

Gloire à notre Seigneur Très-Haut !

Gloire à Celui qui détient l'Autorité et L'Immensité !

Gloire à jamais !

C'est alors qu'Il descendra, béni et exalté, soit-Il ! Son Trône sera porté à ce moment-là par huit [Anges] alors qu'il ne l'est aujourd'hui que par quatre[5] (...).

Un hérault lancera un appel qui sera entendu de toutes les créatures. Allâh dira :

— ô peuple des Jinns et des Hommes, Je me suis tu depuis le jour où Je vous créai jusqu'à ce jour ; J'ai écouté vos paroles, J'ai regardé vos œuvres ; à présent, gardez le silence pour M'écouter car vos "Feuillets"[6] sont là et vos actes vont vous être lus. Celui qui y retrouvera du bien, qu'il louange Allâh et celui qui y retrouvera autre chose qu'il ne blâme que sa propre âme.

Et Allâh, Puissant et Majestueux, jugera entre Ses créatures (...) ».

(**2**,211) *« Combien de Signes évidents Nous leur avons fournis »* : ce sont les Signes que Dieu a mentionnés dans le Coran et d'autres qui ne s'y trouvent pas mentionnés et qui ont été donnés aux Juifs.

Dieu fait connaître ces Signes à Son Prophète et lui ordonne la patience à l'égard de ceux qui le déclarent menteur et s'énorgueillissent contre leur Seigneur ; Il lui fait savoir que les communautés antérieures ont agi de la même façon à l'égard de leurs Prophètes malgré les arguments que ces derniers leur opposaient.

« Quant à celui qui change le bienfait d'Allâh ». Le bienfait est ici la Soumission (Islâm) et toutes les normes de la Religion (Dîn). Le passage a le sens suivant : celui qui modifie ce à quoi il s'est engagé envers Dieu à accepter et à accomplir puis qui en nie et dissimule la vérité, celui-là sera sanctionné par le châtiment dont Dieu a menacé les impies dissimulateurs.

(**2**,212) *« Pour ceux qui nient et dissimulent* [*la vérité*], *la vie immédiate a été parée »*.

C'est-à-dire : Ô Muḫammad ! leur amour pour la vie immédiate a été paré [d'illusions] en sorte qu'ils commettent des péchés : ils cherchent à être les plus nombreux et les plus fiers, recherchent la puissance et les honneurs, s'enorgueillissent à l'égard de ceux qui te suivent dans la foi et te reconnaissent comme véridique et se moquent d'eux.

... Ibn Jurayj a dit à propos de ce passage : « Les impies dissimulateurs désirent [les choses de] la vie immédiate et les recherchent et ils se moquent de ceux qui ont foi en la quête de la Vie dernière ».

« Ceux qui craignent seront au-dessus d'eux au Jour de la Résurrection » car ils seront au Paradis[8].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,210 à 212)

1. Tabarî cite les versets **2**,118 et **89**,22. Du point de vue de la précision terminologique du Coran, ces nuances sont loin d'être négligeables et correspondent à des distinctions doctrinales très précises. Toutefois, ces nuances importent moins au stade où s'arrête ce commentaire.
2. Cf. Cor. **2**,57. — Allusion à la Nuée qui guida les Fils d'Israël ; voir Exode **40**,34 à 38.
3. Voir tome I, com. (**2**,30)3.1.1. et 3.2.1.
4. "fah̲ç" : mot peu usité désignant une étendue de terre en particulier un replat le long d'un fleuve (Lisân al_Arab).
5. Sur les rapports d'analogie entre le Trône, le "cœur" du serviteur et la Kaaba et sur les rapports d'analogie d'une part, entre les quatre "porteurs" actuels du Trône et les quatre assises naturelles du "cœur" et d'autre part, entre ses quatre autres "porteurs" dans l'Autre monde et les quatre qualités actuellement non-manifestes du "cœur" (Science, Puissance, Volonté et Parole), voir : Futuh̲ât al_Makkiyya, chap. 72, tome I, p. 667.
6. Les "Feuillets" où tous les actes des créatures ont été enregistrées. Cf. Cor. **17**,13 et 14.
7. Voir aussi Cor. **3**,14 et 15, et 185 ; **4**,77 ; **13**,17 et 26, etc.
8. Cf. **7**,44 à 50.

*
* *

كَانَ

ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ
وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ
فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ
بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ
ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ وَٱللَّهُ يَهْدِى

مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾

« Les hommes formaient une communauté [traditionnelle] unique. Allâh envoya ensuite les Prophètes comme Annonciateurs et Avertisseurs et fit descendre avec eux le Livre [écrit] selon la Vérité [unique] afin qu'il arbitre entre les hommes au sujet de ce sur quoi ils avaient divergé. (2,213)

Seuls ceux qui l'avaient reçu divergèrent à son sujet après que les preuves évidentes leur fussent [pourtant] parvenues, et ce par iniquité entre eux.

Par Sa science, Allâh guida ceux qui croyaient vers la Vérité au sujet de laquelle [les autres] divergeaient ; Allâh guide qui Il veut vers une Voie droite ».

"kâna _n_nâsu ummatan wâh̲idatan fa_ba'atha _llâhu _n_nabiyyîna mubachchirîna wa_mundhirîna wa anzala ma'a_humu _l_kitâba bi_l_h̲aqqi li_yah̲kuma bayna _n_nâsi fî_mâ _khtalafû fî_hi/ wa mâ _khtakafa fî_hi illâ _l_ladhîna ûtû_hu min ba'di mâ jâ'at_humu _l_bayyinâtu baghyan bayna_hum/ fa_hadâ _llâhu _l_ladhîna âmanû li_mâ _khtalafû fî_hi mina _l_h̲aqqi bi_idhni_hi wa_llâhu yahdî man yachâ'u ilâ çirât̲in mustaqîmin".

(2,213)1. *Commentaire du passage « Les hommes formaient ... »* jusqu'à *« ... ils avaient divergé ».*

1.1. "*kâna _n_nâsu ummatan wâh̲ida*" = *« Les hommes formaient une communauté [traditionnelle] unique ».*

> Compte tenu du commentaire retenu par Tabarî, ce passage aurait aussi pu être traduit ainsi : « Les hommes étaient conformes à une Tradition unique ». La traduction donnée en premier lieu essaye de tenir compte des autres possibilités de compréhension sémantique et grammaticale du terme "umma" (traduit d'abord par "communauté traditionnelle" et ensuite par "Tradition").

Les commentateurs divergent sur le sens précis du terme "umma" et sur les gens auxquels le terme "nâs" (traduit par "hommes") fait ici allusion.

1.1.1. ● D'après les uns, il s'agit des hommes qui vécurent entre Adam et Noé et qui suivaient tous une "Législation unique" venant du Vrai[1]. Par la suite, les hommes se mirent à diverger les uns par rapport aux autres.

... Ibn Abbâs a dit : « Il y eut dix "générations"[2] entre Adam et Noé ; toutes étaient conformes à une "Législation unique" venant du Vrai. Ils divergèrent ensuite et Allâh envoya les Prophètes comme Annonciateurs et Avertisseurs ».

... Qatâda a dit : « Ils suivaient tous la Bonne direction puis ils divergèrent et Allâh envoya les Prophètes (...). Le premier Prophète qui fut suscité fut Noé (Nûh̲) ».

[Tabarî ajoute]. D'après le propos d'Ibn Abbâs le terme "umma" est interprété dans le sens de "dîn" (religion)[3]. C'est dans ce sens que le poète Nâbighat adh_Dhubiyânî emploie le terme "umma" dans le vers suivant :

> « J'ai juré et je ne t'ai laissé aucun doute.
> Un homme de religion (dhû umma) pourrait-il fauter alors qu'il est obéissant ? »

[Tabarî précise :] "dhû umma" a ici le sens de "dhû dîn". D'après ces propos l'interprétation du verset est la suivante : les hommes formaient une communauté (umma) unie sur une seule Tradition (milla) et une seule Religion (dîn).

En réalité, selon ce point de vue [ajoute Tabarî], "umma" signifie fondamentalement une communauté rassemblée dans une religion unique (dîn wâẖid) et il suffit qu'il soit fait mention du terme "umma" pour évoquer la religion de cette communauté.

1.1.2. ● D'après d'autres, le terme "nâs" désigne Adam et ses fils, et le terme "umma" signifie "obéissance". Le sens du passage est le suivant : Adam et les siens étaient conformes à la vérité, ils obéissaient à Dieu et reconnaissaient Son unicité.

1.1.3. ● D'après d'autres, le sens serait le suivant : Les hommes étaient conformes à une Tradition unique au moment même où les descendants d'Adam furent sortis de ses reins et présentés devant lui.

... Ubayy ibn Kaʿb a dit : « Les hommes étaient conformes à une Tradition unique lorsqu'ils furent présentés à Adam et qu'Allâh leur conféra alors la Nature primordiale, selon la Soumission, et qu'ils reconnurent leur servitude[4]... ».

1.1.4. ● D'autres disent que ce passage signifie : les hommes formaient une communauté unique conforme à une Religion unique et à une Tradition unique[5] c'est l'avis le plus pertinent.

... Suddiyy a dit : « "Les hommes formaient une communauté unique" ; c'est-à-dire : ils suivaient une Religion unique, (Dîn wâẖid), la Religion d'Adam, par la suite, ils divergèrent et "Allâh [leur] envoya des Prophètes comme Annonciateurs et Avertisseurs".

Cette Religion qui était la leur était la Religion de la Vérité (Dîn al_Ḫaqq) ».

1.1.5. [Tabarî ajoute] Il est permis de considérer que la période où "les hommes formaient une communauté unique" était celle qui sépare l'époque d'Adam de celle de Noé, comme le disent Ibn Abbâs et Qatâda ; il est aussi permis de considérer qu'il s'agit du moment où fut présenté devant Adam toute sa descendance ; il peut aussi s'agir d'un autre moment et il n'y a aucune indication ni dans le Livre de Dieu, ni dans les données traditionnelles, qui puissent permettre d'affirmer qu'il s'agit uniquement de tel moment et non d'un autre. Il n'est donc permis de dire à cet endroit que ce que Dieu — Puissant et Majestueux — dit Lui-même. Ignorer quel était précisément ce moment ne vous nuira pas et le savoir ne vous profitera pas car posséder une telle science n'est pas véritablement une obéissance à Dieu.

Quoi qu'il en soit, une chose est sûre, c'est que ces hommes, dont Dieu vous dit ici qu'ils formaient une communauté unique, vivaient selon la foi (imân) et la Religion de la Vérité et non selon l'impiété ou l'associationisme. Ce qui permet d'affirmer cela c'est ce passage de la sourate " Yûnus" où Dieu dit : « Les hommes ne formaient qu'une communauté unique et divergèrent par la suite [au sujet de la Vérité] et n'eût été une décision de ton Seigneur prise antérieurement, le différend qui les opposait alors eût été tranché »[7].

Or, dans ce verset, Dieu menace les hommes du fait de leurs divergences (ikhtilâf) et non du fait qu'ils étaient unis et formaient une communauté unique ; s'ils avaient antérieurement été unis sur l'impiété, la divergence ne pourrait être due qu'au fait qu'une partie d'entre eux fût passée de l'impiété à la foi et dans ce cas, il serait plus conforme à la Sagesse divine, de leur adresser des promesses et non des menaces ; de plus, ceux qui seraient ainsi revenus à la foi seraient donc dans un état de " retour" (tawba) et de repentir et il serait inconcevable que Dieu les menaçât dans cet état alors qu'Il n'en aurait rien fait pour l'état d'impiété qui eût été auparavant le leur.

Par conséquent, la divergence est due au fait qu'après avoir été unis, sur la foi, les hommes se divisèrent sur ce point et qu'une partie d'entre eux passa à l'impiété.

1.2. "*fa baʿatha_Llâhu _n_Nabiyyîna mubachchirîna wa mundhirîna*" = « *Allâh envoya alors les Prophètes comme Annonciateurs et Avertisseurs* ».

C'est-à-dire : Dieu missionna des Envoyés pour annoncer à ceux qui Lui ont obéi la Bonne Nouvelle (yubachchirûna)[8] d'une récompense ultime abondante et d'une noble fin, et pour avertir ceux qui Lui auront désobéi et qui auront été impies à Son égard d'un châtiment intense, d'une reddition des comptes malheureux et d'un séjour éternel dans le Feu.

1.3. "*wa anzala maʿa_hum al_Kitâba bi_l_Haqqi li yahkuma bayna_n_nâsi fî mâ khtalafû fî_hi*" = « *et [Il] fit descendre avec eux le Livre [écrit] selon la Vérité afin qu'il arbitre entre les hommes au sujet de ce sur quoi ils avaient divergé* ».

C'est-à-dire : et Il fit descendre la Thora afin que celle-ci arbitre entre les hommes.

Dans ce passage, Dieu attribue l'arbitrage au Livre, car en réalité c'est le Livre qui arbitre entre les hommes et non les Prophètes et les Envoyés ; en effet, lorsque des Prophètes ou des Envoyés avaient à juger dans une affaire ils ne rendaient leur jugement qu'en fonction des indications que leur donnait le Livre que Dieu avait révélé, en sorte que par les indications qu'il fournissait sur le jugement exact qu'il convenait de rendre, le Livre était l'arbitre véritable entre les hommes même si ce n'est pas lui-même qui rendait le jugement[9].

(**2**,213)2. *Commentaire du passage « Seuls ceux qui l'avaient reçue... » jusqu'à « ... entre eux ».*

Les divergences (ikhtilâf) dont il était question précédemment se produisirent donc après que les hommes fussent unis sur une doctrine unique et avant la révélation du Livre. Elles portaient donc sur la Vérité elle-même.

Les divergences dont il va être question à présent se produisirent

> après la révélation du Livre, parmi ceux qui étaient restés fidèles à la Vérité et portent sur le Livre lui-même.

2.1. *« Seuls ceux qui l'avaient reçu divergèrent à son sujet ».*

C'est-à-dire : seuls divergèrent au sujet du Livre, c'est-à-dire au sujet de la Thora, ceux qui l'avaient reçu c'est-à-dire les Juifs parmi les Fils d'Israël (al_Yahûd min Banî Isrâ'îl)[10]. Ceux-ci avaient en effet reçu la Thora et la science à son sujet.

2.2. *« après que les preuves évidentes leur fussent parvenues ».*

C'est-à-dire : après que Dieu leur eût donné des preuves (h̲ujaj) et des indications claires que ce Livre au sujet duquel ils divergeaient et sur les jugements duquel ils étaient en désaccord, provenait vraiment d'auprès de Dieu qu'il était la Vérité (al_H̲aqq) sur laquelle il ne leur était pas permis d'avoir des divergences (ikhtilâf fî_hi) [les uns lui étant fidèles et les autres non] et que, par conséquent, il ne leur était pas permis d'agir contrairement à (bi_khilâf) ce qui s'y trouvait énoncé.

> Le verbe "ikhtalafa" construit avec la préposition "fî" signifie : "être en divergence sur". Dans le commentaire, le verbe de même racine "khâlafa" (maçdar : khilâf) signifie : être contraire à, être en opposition avec. Rappelons que la "divergence" (ikhtilâf) parmi les gens qui ont reçu le Livre (comme la "divergence" survenue après que les hommes aient tous été conformes à une Tradition unique) concerne à présent l'ensemble de la communauté des "Yahûd", les uns suivant le Livre, les autres s'y opposant (khâlafû_hu). Le commentaire de Tabarî montre ici comment un seul verbe ("ikhtalafû", ils divergèrent) fait implicitement allusion à une notion propre à une autre forme verbale de la même racine et qui se rapporte plus particulièrement au groupe de ceux qui, parmi les Yahûd, s'opposèrent (khâlafû) à la Thora. L'allusion à cette opposition voire à cette hostilité de certains d'entre eux à l'égard de la Vérité du Livre va être accentuée dans la suite du verset par le terme "baghyan". C'est dans cette optique que Tabarî continue : nous verrons qu'à la fin du verset, la "divergence" dont il sera question concernera, selon les commentaires, l'ensemble des gens du Livre c'est-à-dire les Juifs et les Chrétiens.

Dieu fait donc savoir ici, au sujet des Juifs parmi les Fils d'Israël, qu'ils se sont opposés (khâlafû) au Livre, c'est-à-dire à la Thora, [ou que certains d'entre eux s'y sont opposés et, de ce fait] qu'ils entrèrent en divergence au sujet de ce Livre et ce malgré la science qu'ils en avaient et qu'ils choisirent délibérément d'être en opposition (khilâf) avec les ordres et les jugements que Dieu y avait formulés.

Puis Dieu précise que cette attitude qui consistait de leur part à choisir délibérément l'erreur et à commettre des actes de désobéissance en s'opposant à l'ordre divin, n'était due de leur part que *« par iniquité entre eux ».*

2.3. "*baghyan bayna_hum*" = *« par iniquité entre eux »*[11].

"al_baghyu" est le maçdar du verbe "baghâ". On dira "baghâ ʿalâ fulân" pour dire que quelqu'un est arrogant envers quelqu'un d'autre et **dépasse** toutes les bornes de l'iniquité et de l'hostilité envers lui, de même on emploiera ce verbe pour dire qu'une plaie **s'étend**, que les flots **débordent**, qu'un nuage **arrose abondamment** la terre et la fertilise : dans tous ces cas, ce verbe comporte les notions d'accroissement (ziyâda) et de passage au-delà des limites (tajâwuz ḫadd).

La signification de ce passage est donc la suivante : Les Juifs parmi les Fils d'Israël qui divergèrent au sujet du Livre et s'opposèrent en connaissance de cause à son autorité, ne le firent que par désir d'exercer le pouvoir sur les autres et par mépris pour eux.

... Rabîʿ a dit à propos de ce passage : « Allâh revient ici aux Fils d'Israël ; "Seuls ceux qui l'avaient reçu" c'est-à-dire, qui avaient reçu le Livre et la science, "divergèrent à son sujet après que les preuves évidentes leur fussent parvenues et ce, par arrogance entre eux" car certains d'entre eux ne cherchaient qu'à s'arroger les choses de ce monde, ses biens, ses plaisirs et ses parures ; c'était à qui obtiendrait la royauté et serait l'objet d'une crainte respectueuse ; c'est ainsi que les uns agirent avec iniquité à l'égard des autres et qu'ils s'entretuèrent » (...).

(**2**,213)3. *Commentaire de la fin du verset.*

3.1. "*bi_idhni_Hi*" = *« Par Sa Science »*[12].

C'est Sa Science au sujet de ce vers quoi Il les guide et par laquelle Il les guide.

Le terme "idhn" a différentes significations il peut désigner la permission (...), le congé de celui qui a été congédié, ou encore la science (ʿilm). On dira par exemple "adhintu bi_hâdhâ _Lamr" pour dire : je connais (ʿalimtu) cette chose[13].

Selon les commentaires, les divergences dont il vient d'être question en dernier lieu survinrent parmi les Juifs au sujet de la Thora. Les divergences dont il sera question dans la suite du verset concernent d'après certains commentaires, l'ensemble des Gens du Livre, Juifs et Chrétiens ; ceux qui sont guidés vers la Vérité sont les musulmans, ou d'une façon générale, "ceux qui se soumettent".

Mais Tabarî va passer insensiblement d'une interprétation quelque peu limitative à une autre d'ordre beaucoup plus universel : ce verset concerne tous les cas de communauté traditionnelle au départ unie sur l'essentiel, c'est-à-dire sur le Principe, ce qui est, une orientation de type "abrahamique", puis divisée du fait que les uns s'écartent de cette vérité alors que les autres la suivent encore et resteront, comme les témoins de la vérité jusqu'au Jour de la Résurrection.

3.2. *« Allâh guida ceux qui croient vers la Vérité au sujet de laquelle les autres divergeaient ».*

C'est-à-dire : Dieu accorda Son soutien providentiel à ceux qui ont foi en Lui et en Son Envoyé Muḫammad — sur lui les Grâces et la Paix — pour les guider vers ce sur quoi se divisèrent ceux qui reçurent le Livre.

Tabarî interprète ensuite ces divergences comme se rapportant au Jour de la Jumuʿa, c'est-à-dire au Vendredi : alors qu'ils étaient tous tenus à observer le Vendredi, les Juifs observèrent le Samedi et les Chrétiens le Dimanche[14] ; à l'appui de cette interprétation il citera deux hadîths concordants et plusieurs propos dont celui d'Ibn Zayd.

... En commentant ce passage, Abû Hurayra rapporte que le Prophète a dit : « Nous sommes les “derniers-premiers” au Jour de la Résurrection ; nous serons les premiers à entrer au Paradis, bien qu'ils [les Gens du Livre] aient reçu le Livre avant nous et que nous l'ayons reçu après eux[15].

Par Sa science, Allah nous a guidés “vers la vérité au sujet de laquelle ils divergeaient”.

Ce jour[16] est donc le jour vers lequel Allâh nous a guidés, et les gens nous suivent en cela. Demain est pour les Juifs et après demain pour les Chrétiens ».

... Ibn Zayd a dit : « Allâh a guidé ceux qui croient vers la Soumission (islâm) [Ceux qui divergèrent] divergèrent au sujet de la prière (çalât), les uns priant vers l'Orient, les autres vers Jérusalem ; Allâh nous a guidé vers la Qibla[17] ; ils divergèrent au sujet du jeûne, les uns jeûnant une partie du jour et les autres une partie de la nuit ; Allâh vous a guidé en cela pour que nous jeûnions [Le mois de Ramadan][18] ; ils divergèrent au sujet du Jour de la Jumu'a (Jour du Rassemblement) : les Juifs adoptèrent le Samedi, les Chrétiens le Dimanche et Allâh nous a guidé en cela [vers le Vendredi][19] ; ils divergèrent à propos d'Abraham, les Juifs disant qu'il était Juif, et les Chrétiens disant qu'il était Chrétien, or Allâh le rendit totalement indépendant de ces considérations et Il fit de lui un “Orthodoxe Soumis” (hanîfan musliman) et “ce n'était pas un associateur”[20] ; ils divergèrent au sujet de Jésus : les Juifs l'accusant d'imposture et les Chrétiens en faisant un Seigneur (Rabb) ; Allâh vous a guidé vers la vérité en ce qui le concerne[21].

C'est là le sens de ce passage : “Par Sa science, Allâh guida ceux qui croyaient vers la Vérité au sujet de laquelle [les autres] divergaient” ».

[Tabarî ajoute — Résumé]. La guidance que Dieu a accordée à ceux qui ont eu foi en Muhammad pour les mener à la Vérité sur laquelle divergaient ces Factions parmi les Fils d'Israël, a consisté à les soutenir providentiellement pour qu'ils atteignent la Vérité à laquelle se conformaient ceux qui vivaient avant l'apparition de ces divergences et que Dieu avait décrit comme formant “une communauté unique” ; cette Vérité est la Religion d'Abraham, le Pur (ou : l'Orthodoxe), le Soumis, l'Ami intime du Tout-Miséricordieux ; ces croyants, comme Dieu les décrit (en **2**,143), devinrent ainsi une “communauté médiatrice” (ummatan wasatan) afin d'être témoins à l'égard des hommes[22].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,213)

1. kânû 'alâ charî'atin min al_Haqq : litt. : ils étaient conformes à une voie unique de la Vérité. Le terme “charî'a” signifie fondamentalement la “voie”, la “route”, et sert à désigner en particulier une “Législation traditionnelle” comme celle de l'Islâm.

2. Le terme “qarn” (plur. qurûn) traduit ici par génération, doit être pris dans un sens large de “cycles” de générations : chacun de ces “cycles” étant dominé par un éponyme donnant son nom à toute la série des générations de ce “cycle”.

3. Dîn : voir com. (**2**,136 à 138)3.2. et ses notes 14 à 20.

4. Allusion au Pacte primordial évoqué en Cor. **7**,172.

5. Dans ce dernier cas, les termes “umma wâhida” ne signifient pas “Tradition unique”

mais "Communauté unique" et les termes "conforme à une Tradition unique" sont considérés comme sous-entendus.

6. Tabarî admet ici les opinions mais non les affirmations catégoriques qui exclueraient nécessairement les autres possibilités de compréhension. Tabarî semble dire qu'en réalité ce passage coranique évoque différents moments spirituels de l'humanité.

7. Cf. Cor. **10,**19.

8. Sur la signification du verbe "bachchara" voir com. (**2,**25)1., tome 1, p. 119.

9. Le texte coranique ne spécifie pas la nature de ce Livre. D'après Tabarî et les commentaires qui replacent la hiéro-histoire de l'humanité dans une perspective comparable à la perspective biblique, il s'agit de la Thora.

Indépendamment de cette perspective, somme toute spécifique et spécifiante, le texte coranique est en lui-même plus universel et une analyse linguistique du texte montrerait qu'il comporte ici d'autres possibilités de compréhension. Remarquons que le terme "Kitâb" (Livre) peut désigner ici "Les Livres", le singulier pouvant évoquer un "tout" englobant tous les cas particuliers comme cela se produit par exemple pour le terme "Ciel" (exemple donné par Tabarî en com. (**2,**29)2.1.) ou pour le terme "Envoyé" (lorsque le terme Rasûl est compris comme désignant non plus la personne particulière d'un Envoyé, mais l'Envoyé par excellence dans sa fonction permanente ; voir com. **2,**101 et note 1 du com. **2,38**).

De plus, l'évocation au singulier de cette "pluralité" du "Livre [écrit] selon la Vérité" fait alors à l'évidence allusion à son unité essentielle car « Les Paroles ne changent pas auprès d'Allâh » (Cor. **10,64**), bien que le Coran mentionne aussi explicitement en de nombreux endroits, la pluralité des Livres révélés (par exemple **2,**285), ce qui correspond à un autre aspect de la question.

10. Le fait que Tabarî parle de "Juifs parmi les Fils d'Israël" indique clairement que ces deux termes ne doivent pas être confondus et en fait, dans le Coran, ce qui est dit au sujet des "Yahûd" l'est en termes assez différents de ce qui est dit des Fils d'Israël en général. Nous avions déjà dû attirer l'attention sur la précision terminologique du Coran sur ce point à l'occasion du commentaire de la sourate de l'Ouverture (com. (**1,**7)1.4.) où d'après certains commentaires « ceux qui encourent Ta Colère » fait allusion aux "Yahûd" alors que rien de comparable n'était des Fils d'Israël en général.

Par ailleurs, du seul point de vue linguistique, les termes "Fils d'Israël" évoquent uniquement la descendance (spirituelle et corporelle) de Jacob (voir com. (**2,**40)1.) ce qui ne comporte aucune connotation négative alors que le terme "Yahûd" dérive du verbe "hâda" qui signifie "se repentir, revenir à réscipiscence". (voir com. (**2,**62)1.2.) ce qui fait allusion à une erreur ou à un égarement préalable.

Or cette distinction linguistique correspond également à une distinction historique : le terme Yahûd désigne plus spécialement les Fils d'Israël à partir de l'Exode et de leur Errance dans le désert. C'est au cours de cette période de leur histoire sacrée que se produisirent certaines déviations comme l'adoration du Veau d'or et cela au moment même où la Loi sinaïtique allait être révélée ; ces déviations furent des germes de divergences par rapport à la Révélation et l'Ancien Testament évoquera longuement les conséquences spirituelles et historiques de ces divergences d'avec la Loi, toute l'histoire d'Israël en était imprégnée ; ce sont ces divergences qui sont évoquées synthétiquement dans ce passage coranique.

11. Selon le cas, nous serons amenés à traduire le terme "baghy" par iniquité, arrogance, excès...

12. Le commentaire suit ici l'ordre des termes de la traduction et non celui du texte arabe.

13. Ces explications, données par Tabarî à l'occasion du commentaire du verset 102 n'avaient pas été traduites à ce moment-là ; le terme "idhn" avait été alors rendu par "permission" ce qui est sa signification habituelle bien que Tabarî lui préférait aussi dans ce contexte-là le sens de "science".

14. Tabarî ne fait pas mention des passages coraniques où il est dit que le Sabbat avait été imposé aux Juifs. (Samedi se dit en arabe, yawm as_sabt, c'est-à-dire : jour du repos (subât).

Par ailleurs, il ne mentionne pas non plus la correspondance entre ces trois jours, Vendredi, Samedi et Dimanche, et les "trois jours" de la Semaine divine de la Création : Vendredi, 6e jour correspond au Jour de la création de l'Homme (en arabe Jumuʿa signifie "rassemblement"), Samedi au Jour du Repos et Dimanche au premier jour de la Création. (En arabe dimanche est appelé yawm al_ahad, litt. : Premier Jour).

Enfin Tabarî ne dit rien au sujet des autres possibilités de compréhension de ce passage, fondées sur les autres constructions syntaxiques possibles.

15. Voir en particulier sourate 56 (l'Échéante).

16. Suivant le contexte du commentaire, il s'agit donc du Vendredi (Jumuʿa) ; indépendamment de ce contexte ceci peut aussi se rapporter à des questions d'ordre eschatologique.

17. Voir com, (**2**,115) ; com. (**2**,135)2.1. et 2.2. ; com. (**2**,144)2.

18. Voir com. (**2**,183-184)1.2.

19. Voir la sourate "Al_Jumuʿa" : **62**,9 à 11.

20. Voir en particulier com. (**2**,135)2. et Cor. **3**,67 et **6**,79.

21. Voir Cor. **4**,171 et 172 et **5**,72, 73 et 110.

22. Voir com. (**2**,143)1.

*
* *

أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟
ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ
ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُوا۟ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟
مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ ﴿٢١٤﴾

« Comptez-vous entrer au Paradis alors que [des épreuves] semblables à celles qui touchèrent ceux qui vous ont précédé ne vous ont pas encore atteints? (**2**,214)

La misère, la douleur les accablèrent [les croyants] et ils furent ébranlés au point que l'Envoyé et ceux qui croyaient avec lui s'écrièrent : "A quand le soutien d'Allâh?".

En vérité, le soutien d'Allâh n'est-il pas proche? »

"am hasibtum an tadkhulû _l_jannata wa lammâ ya'ti_kum mathalu _l_ladhîna khalaw min qabli_kum/ massat_humu _l_ba'sâ'u wa d_darrâ'u wa zulzilû hattâ yaqûla_r_rasûlu wa_l_ladhîna âmanû maʿa_hu matâ naçru_ _llâhi a_lâ inna naçra_llâhi qarîbun".

(**2**,214) *Bref extrait résumé.*

Le sens de ce verset est le suivant : Ô vous qui croyez en Dieu et en Ses Envoyés comptez-vous entrer au Paradis alors que vous n'avez pas encore été atteints par des épreuves semblables aux difficultés, aux calamités et aux épreuves qui touchèrent ceux qui, avant vous, suivirent fidèlement les Prophètes et les Envoyés[1] ? Comme eux, les croyants furent accablés par la misère (ba′sâ) due à une terrible indigence, par la douleur (d̲arrâ′) causée par de graves maladies et par des "ébranlements" de l'âme provoqués par la crainte et la terreur qu'inspirent les ennemis ; ils en arrivèrent à estimer que le secours divin n'arrivait pas assez rapidement, au point de s'écrier : *« A quand le soutien d'Allâh ? ».*

Dieu informe ensuite les croyants que le secours qu'Il leur apporte est proche et qu'Il leur donnera le dessus et la victoire sur leurs ennemis.

D'après ce que prétendent les commentateurs, ce verset fut révélé lors de la Journée du Fossé lorsque les Croyants furent pris d'une grande crainte à l'égard des Factions (Ah̲zâb) coalisés contre eux[2].

[Précision]. Les termes "wa zulzilû" signifient qu' « ils furent ébranlés » par la crainte de l'ennemi et il ne s'agit pas ici d'un tremblement de terre.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,214)

1. Ce verset comporte une anacoluthe car la comparaison s'arrête ici ; la suite du verset et le commentaire afférent, tout en faisant allusion à des situations analogues vécues par les peuples antérieurs, concerne directement les musulmans ; le pronom "les" dans "les accablèrent" (massat_hum) se rapporte aux croyants auxquels s'adressent le discours au début du verset.

2. Journée du Fossé (Yawm al_Khandaq) ou Journée des Factions (Yawm al_Ah̲zâb) : cette guerre eut lieu en l'an 5 de l'Hégire (627 après J.-C.) à l'instigation des Juifs de Médine, les Nad̲îr. Les musulmans furent assiégés en plein hiver à Médine par les Qurayschites auxquels s'étaient joints les tribus Ghatafanes et la confédération des H̲abîch. Découragés, éprouvés par la faim et le froid, les croyants se plaignirent à l'Envoyé et disaient : « A quand le soutien d'Allâh ? » Voir "la Vie de Muh̲ammad", éd. H. Cl., p. 181. Voir aussi Cor. **33**,11 à 27.

⁂

يَسْـَٔلُونَكَ

مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ

وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ

فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢١٥﴾

« Ils t'interrogent sur ce qu'ils doivent dépenser. Réponds leur : " Les biens que vous dépensez [en aumônes] doivent l'être pour les deux parents, les proches, les orphelins, les pauvres et les "fils de la route". (**2**,215)

Quelque bien que vous fassiez, Allâh le sait ».

"yasʾalûna_ka mâ dhâ yunfiqûna/qul mâ anfaqtum min khayrin fa_li_l_wâlidayni wa _l_aqrabîna wa _l_yatâma wa _l_masâkîni wa _bni _s_sabîli/wa mâ tafʿalû min khayrin fa_inna _llâha bi_hi ʿalîmun".

(**2**,215) *Bref extrait résumé.*

Le sens de ce verset est le suivant : Ô Muḫammad, les croyants t'interrogent sur ce qu'il convient de dépenser en aumônes et à qui il convient de les donner.

D'après Ibn Jurayj, il s'agit des dépenses (nafaqât) faites volontairement car l'aumône légale (zakât) est autre chose.

D'après Suddiyy, ce verset fut révélé alors que la "zakât" n'avait pas encore été instituée.

Voir com. (**2**,177)2., com. (**2**,219)2. et com. (**2**,222-223)6. A propos de l'institution de la "zakât", voir Cor. **9**,60.

* * *

كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ
لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن
تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾

« Le combat vous a été prescrit bien que vous l'ayez en aversion. (**2**,216)

Pourtant il se peut que vous ayez en aversion une chose qui est un bien pour vous et il se peut que vous aimiez une chose qui est un mal pour vous.

Or Allâh sait, alors que vous, vous ne savez pas ».

"kutiba ʿalay_kumu _l_qitâlu wa huwa kurhun la_

kum/wa ʿasâ an takrahû chay'an wa huwa khayrun la
_kum wa ʿasâ an tuh̲ibbû chay'an wa huwa charrun la_kum/
wa _llâhu yaʿlamu wa antum lâ taʿlamûna".

(2,216) *Bref extrait résumé.*

Il s'agit du combat à livrer contre les associateurs. Les commentateurs divergent au sujet de ceux à qui ce combat est imposé par ce verset.

● D'après les uns, dans ce verset, Dieu n'impose le combat qu'aux Compagnons du Prophète.

● D'après d'autres, Dieu l'impose à tous les croyants jusqu'au moment où un nombre suffisant d'entre eux s'en charge, les autres étant à partir de ce moment-là dégagés de cette obligation, comme dans le cas de la prière sur les morts ou de leur lavage ; cet avis est le plus pertinent du fait de la concordance des données traditionnelles sur ce point.

● D'autres pensent que cette obligation s'impose à tous les musulmans jusqu'à la Dernière Heure.

... Ibn Abbâs a dit : « Je me tenais un jour derrière le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — lorsqu'il me dit :

— Ô Ibn Abbâs, sois satisfait de ce qu'Allâh a décrété même si c'est contraire à ton désir passionnel car ce [qu'Il a décrété] est fermement établi dans le Livre d'Allâh.

— Ô, Envoyé d'Allâh ! A quel sujet [me dis-tu cela] alors que je récite le Coran?

A propos du passage : "il se peut que vous ayez en aversion une chose qui est un bien pour vous..." ».

« Or Allâh sait... » c'est-à-dire : Dieu sait ce qui est bon pour vous et ce qui est mauvais pour vous ; gardez-vous donc d'avoir en aversion une chose qui vous a été prescrite !

*
* *

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ
وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ
أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ
وَلَا يَزَالُونَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ

ٱسْتَطَٰعُوا۟ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ

فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأُو۟لَٰٓئِكَ

أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟

وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ

رَحْمَتَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢١٨﴾

(2,217) « Ils t'interrogent sur le mois sacré et sur le fait de combattre pendant ce mois. Réponds-leur : “ Combattre durant ce mois est une chose grave. Mais écarter [les croyants] de la Voie d'Allâh, être impie envers Lui et la Mosquée sacrée, et expulser les habitants de celle-ci est bien plus grave auprès d'Allâh. La subversion est pire que tuer [les impies].

Or [les associateurs] ne cesseront pas de vous combattre tant qu'ils ne vous auront pas fait ressortir de votre religion s'ils le peuvent.

Ceux d'entre vous qui ressortiront de leur religion et mourront en étant impies, pour ceux-là, leurs œuvres auront été vaines dans ce monde, et dans l'Autre : ils seront les hôtes du Feu où ils demeureront immortels ».

“yas′alûna_ka ʿani_ch_chahri _l_ẖarâmi qitâlin fî_hi qul qitâlun fî_hi kabîrun wa çaddun ʿan sabîli_llâhi wa kufrun bi_hi wa_l_masjidi _l_ẖarâmi wa ikhrâju ahli_hi min_hu akbaru ʿinda _llâhi wa_l_fitnatu akbaru mina_l_ _qatli/wa lâ yazâlûna yuqâtilûna_kum ẖattâ yaruddû_kum ʿan dîni_kum ini_staṯâʿû/wa man yartadid min_kum ʿan dîni_hi fa_yamut wa huwa kâfirun fa_ulâ′ika ẖabiṯat aʿmâlu_ _hum fî_d_dunyâ wa _l_âkhirati wa ulâ′ika açẖâbu _n_nâri hum fî_hâ khâlidûna”.

(2,218) « En vérité, ceux qui ont cru et ceux qui ont émigré et qui ont mené le combat dans la Voie d'Allâh, ceux-là peuvent espérer la miséricorde d'Allâh.

Et Allâh est Pardonnant et Très-Miséricordieux ».

“inna l_ladhîna âmanû wa _l_ladhîna hâjarû wa jâhadû fî sabîli _llâhi ulâ′ika yarjûna raẖmata _llâhi wa _llâhu ghafûrun raẖîmun”.

Brefs extraits résumés.

(2,217) *« Ils t'interrogent... Réponds-leur : "Combattre durant ce mois est une chose grave" ».*

Ô Muhammad, tes Compagnons t'interrogent sur le fait de combattre durant le mois sacré de Rajab.

Durant les mois sacrés[1], tout combat est interdit et par respect pour le mois de Rajab, même celui qui rencontrait le meurtrier de son père ou de son frère ne l'affrontait pas. Les Mudarites qualifiaient ce mois de "sourd" (açamm) car pendant cette période on n'entendait pas le bruit ni le cliquetis des armes.

Circonstances de la descente de ce verset.

... Suddiyy a dit : « L'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — envoya en expédition un détachement de sept hommes (...) avec à leur tête ʿAbd Allâh ibn Jahch auquel il remit un ordre écrit qu'il ne devait lire que plus tard, une fois arrivé dans la vallée de Malal.

Arrivé là, Jahch ouvrit le pli et lut : "Va jusqu'à ce que tu arrives dans la vallée de Nakhla". Il dit alors à ses compagnons : "Celui qui veut mourir qu'il exécute l'ordre [de l'Envoyé] et fasse son testament ; moi je fais le mien et j'exécute l'ordre". Puis il continua sa route avec ses compagnons à l'exception de Saʿd ibn Abî Waqqâç et de ʿUtba ibn Ghazwân qui ne le suivirent pas car ils avaient égaré une monture (...).

Ibn Jahch arriva dans la vallée de Nakhla et y rencontra [une caravane mekkoise dans laquelle se trouvaient :][2] Al Hakam ibn Kîsân, ʿAbd Allâh ibn Mughîra (...) et ʿAmru ibn al Hadramî. Ils se battirent, Al Hakam et ʿAbd Allâh furent faits prisonniers et ʿAmru fut tué. Le butin pris à cette occasion fut la première prise effectuée par les Compagnons de Muhammad — ... —

Lorsqu'ils revinrent à Médine avec leurs deux prisonniers et les biens saisis comme butin, les Mekkois voulurent les racheter mais le Prophète leur répondit : "Nous attendrons de savoir ce que font nos deux Compagnons"[3].

Lorsque Saʿd et son compagnon revinrent, le Prophète accepta le rachat des deux prisonniers mais les associateurs se mirent à tenir des propos malveillants à son sujet : "Muhammad, disaient-ils, prétend se conformer à l'obéissance à l'égard d'Allâh et c'est le premier à profaner[4] le mois sacré et à tuer l'un des nôtres en Rajab.

Les musulmans répondirent : "En fait, c'est en Jumâdâ que nous l'avons tué". Certains dirent que c'était la première nuit de Rajab et d'autres que c'était la dernière nuit de Jumâdâ, or les musulmans remettaient leur épée au fourreau dès qu'on entrait en Rajab.

En guise de blâme à l'égard des Mekkois, Allâh fit descendre ce verset : « Ils t'interrogent sur le mois sacré et sur le fait de combattre pendant ce mois. Réponds-leur : "Combattre durant ce mois est une chose grave" », c'est-à-dire illicite. [La suite du verset signifie :] mais ce que vous faites, vous associateurs, est encore plus grave que de combattre pendant un mois sacré : vous êtes en effet impies et dissimulateurs à l'égard d'Allâh, vous cherchez à écarter Muhammad et ses Compagnons de la Voie d'Allâh après les avoir expulsés de la Mosquée sacrée ; tout cela est bien plus grave et la "subversion" (fitna) c'est-à-dire le culte associateur est beaucoup plus grave auprès d'Allâh que ne l'est le fait de combattre pendant un mois sacré...

Dans un autre propos, Urwa ibn Zubayr précise que dans le texte que le Prophète avait remis à Ibn Jahch il lui avait uniquement ordonné de rester embusqué pour observer une caravane de Quraychites et de lui rapporter ensuite des informations à leur sujet.

... Plus loin, 'Urwa précise encore ceci : « D'après les Compagnons d'Ibn Jahch, celui-ci aurait prévu, en revenant à Médine avec les deux prisonniers et le butin, de réserver un cinquième de ce dernier pour le Prophète bien qu'il ne fût pas encore obligatoire de réserver un cinquième du butin pour lui[5].

Or, en arrivant devant le Prophète, celui-ci leur dit : Je ne vous ai pas ordonné de combattre pendant le mois sacré" et il ordonna qu'on ne touchât pas au butin ni aux prisonniers et refusa de prendre quoi que ce soit.

Ibn Jahch et ses compagnons se retrouvèrent au milieu des musulmans et crurent qu'ils allaient les molester pour avoir agi comme ils l'avaient fait... ».

"*al_fitnatu akbaru mina _l_qatl*" = *« La subversion est pire que tuer ».*

La subversion (fitna) c'est être impie dissimulateur envers Dieu et adorer les idoles ; et cela est bien plus grave que de tuer 'Amru ibn al_Hadramî[6].

"*man yartadid min_kum 'an dîni_hi*" = *« Ceux d'entre vous qui ressortiront de leur religion »*[7].

Le verbe "irtadda" (d'où "yartadid") a le sens de revenir en arrière, revenir sur ses pas. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il est employé dans le passage : « ... et ils revinrent tous les deux sur les traces de leurs pas » (Cor. **18**,64)[8].

(**2**,218) "*al_ladhîna hâjarû*" = *« Ceux qui ont émigré »* en abandonnant leurs demeures sises dans les lieux où vivent les associateurs et en fuyant leur voisinage[9].

La "muhâjara" est le fait de s'écarter d'une chose pour aller vers une autre. Ce terme dérive de "hijra" qui est le fait de fuir une chose que l'on a en aversion.

"*wa jâhadû fî sabîli _Llâh*" = *« et mènent le combat dans la Voie d'Allâh »*[10].

La "mujâhada" est le fait de s'efforcer à faire une chose et dérive du verbe "jâhada" qui signifie : forcer quelqu'un à faire quelque chose qui lui est difficile. Si deux partenaires [ou adversaires] sont en présence et que chacun fait subir à l'autre des efforts qui lui sont pénibles, on dira que chacun fait faire des efforts à l'autre (yujâhidu_hu majâhadatan wa jihâdan).

« Allâh est Pardonnant et Très-Miséricordieux » en particulier s'Il le veut, Il pardonnera à Ibn Jahch et à ses compagnons et leur fera miséricorde.

Tout ce verset a été également révélé à propos de Abd Allâh ibn Jahch et de ses Compagnons (...)

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,217-218)

1. Les quatre mois sacrés de l'année lunaire : Rajab (7e mois), Dhû_l_qiʿda et Dhû_l_H̲ijja (11e et 12e) et Muh̲arram (1er mois). Le mois qui précède Rajab est Jumâda II. (Voir com. (**2**,190 à 193) et sa note 2 — voir aussi com. (**2**,194)1.).

2. D'après d'autres données mentionnées par Tabarî, la caravane transportait des denrées importantes pour les Médinois, entre autres, de l'huile et du beurre, et aussi, d'après Mujâhid du vin en provenance de T̲â'if. Ce dernier détail, s'il est authentique, établirait une continuité subtile entre ce verset et le verset 219.

3. Saʿd et ʿUtba qui n'avaient pas suivi l'initiative d'Ibn Jah̲ch.

4. Litt. : à considérer le mois "sacré" (h̲arâm) comme "non-sacré" ou "licite" (h̲alâl). Voir note 6 du com. (**2**,126) et note 4 du com. (**2**,194).

5. Voir sourate des Butins : **8**,1.

6. Si la profanation de la "sacralité" d'un mois sacré est grave, être impie à l'égard de Celui qui conféra cette sacralité est incomparablement plus grave car c'est Dieu Lui-même qui conféra ce statut aux mois sacrés (Cf. Cor. **9**,37).

7. Litt. : « Celui d'entre vous qui reviendra en arrière de sa religion ».

8. Le verbe "irtadda" pourrait très bien être rendu par abjurer ou apostasier. Toutefois ces verbes ne rendent pas nettement la notion de retour en arrière qui est la notion fondamentale attachée à ce verbe et que Tabarî rappelle dans son commentaire. La racine "radda" signifie "rendre" et "faire redevenir" (Voir com. **2**,109).

9. Le verbe hâjara (émigrer) a pour nom verbal "muhâjara" (le fait d'émigrer) et pour participe actif "muhâjir": Les "muhâjirûn" sont les Émigrés c'est-à-dire les Compagnons du Prophète qui ont quitté la Mekke avec lui et qui l'ont suivi à Médine. Par contre, les Compagnons d'origine médinoise sont les Auxiliaires (Ançâr).

Le verbe "hâjara" dérive du verbe "hajara" dont le maçdar est "hijra" (émigration), mot qui a donné en français "Hégire" qui désigne l'ère de référence des musulmans. L'Hégire débute en 622 après J.-C.

10. Les termes "jihâd" et "mujâhada" sont deux noms d'action du verbe "jâhada" dont le sens fondamental signifie : faire des efforts contre quelqu'un et lui faire faire des efforts. La guerre contre les incroyants en particulier a été appelée "jihâd" car elle consiste avant tout en un déploiement d'efforts sur soi-même et contre l'adversaire. Ce terme a souvent été rendu en français par "guerre sainte" qui est une traduction discutable car elle ne rend absolument pas compte de la notion fondamentale du terme arabe tout en comportant une notion de "sanctification" qui, bien que présente dans l'emploi de ce terme en contexte proprement islamique et tardif, ne découle aucunement des notions propres de cette racine. De plus, le "jihâd" n'est pas forcément une "guerre" telle que ce mot est habituellement compris en français. Dans un hadîth bien connu, le Prophète, au retour d'une expédition, dit à ses Compagnons qui se vantaient de leurs exploits : « Nous revenons du petit "jihâd" vers le grand "jihâd" » voulant dire par là : nous revenons du combat extérieur contre les infidèles pour mener à présent le combat intérieur contre les passions et les défauts de l'âme. Quant au maçdar "mujâhada", doublet morphologique de "jihâd", il a été employé presque exclusivement pour désigner les efforts personnels d'ordre plus intérieurs accomplis en vue d'un but spirituel. Enfin "juhd", maçdar du verbe à la forme simple signifie tout simplement "effort". Toutefois, cette mise au point étant faite et l'expression de "guerre sainte" pouvant aussi être comprise de bien des façons, il nous arrivera fréquemment de traduire ainsi le terme "jihâd", à défaut d'un autre mot plus approprié.

⁂

Les questions juridiques abordées précédemment se rapportaient surtout aux obligations des individus par rapport à la Communauté.

Le verset 219 ouvre la première grande période de la sourate portant uniquement sur les questions d’ordre juridique se rapportant au comportement des personnes, en particulier dans les domaines marital et familial. Cette période s’achève par le verset 242 soit 24 versets.

Une seconde période portant sur des questions d’ordre juridique se rapportant plus spécialement aux questions financières s’étendra du verset 261 à 283 soit 23 versets.

Enfin, les 21 autres versets qui constitueront comme un “recentrage” ou une “réorientation” spirituelle de tout l’ensemble de la deuxième partie de cette sourate et compenseront le caractère austère et aride des versets statuant sur les questions rituelles ou juridiques, forment deux ensembles :

— ver. 243 à 260 avec le rappel de l’histoire de Saül, des Prophètes Samuel, David et Abraham (exceptés les ver. 255 à 257).

— ver. 255 à 257 et 284 à 286 : rappel des principes de la Foi et invocation finale.

*
* *

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ
ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ
ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

« Ils t’interrogent sur les boissons enivrantes et les jeux de hasard. Réponds-leur : Dans les deux choses, il y a un mal grave et des avantages pour les gens mais le mal qu’ils comportent est plus grand que leurs avantages. **(2,219)**

Ils t’interrogent [aussi] sur ce qu’ils doivent dépenser [en aumône]. Réponds-leur : [Donnez] l’excédent.

C’est ainsi qu’Allâh vous explicitera les [autres] Signes afin que vous réfléchissiez ↦ ».

“yas’alûna_ka ʿani _l_khamri wa _l_maysiri qul fî_ _himâ ithmun kabîrun wa manâfiʿu li_n_nâsi wa ithmu_ _humâ akbaru min nafʿi_himâ/wa yasʿalûna_ka mâdhâ yunfiqûna quli _l_ʿafwa/ka_dhâlika yubayyinu _llâhu la_ _kumu _l_âyâti laʿalla_kum tatafakkarûna”.

Ce verset comporte trois parties distinctes ; le plan du commentaire se présentera ainsi : (**2**,219)1. — 1re partie du verset portant sur les boissons enivrantes et les jeux de hasard. — (**2**,219)2. — 2e partie du verset portant sur les aumônes. — (**2**,219)3. — 3e partie : fin du verset à portée générale directement liée du point de vue et du commentaire aux premiers termes du verset suivant.

(**2**,219)1. *« Ils t'interrogent sur les boissons... » jusqu'à « ...que leurs avantages ».*

1.1. *"yas'alûna_ka 'ani _l_khamri wa_l_maysir" = « Ils t'interrogent sur les boissons enivrantes et les jeux de hasard ».*

1.1.1. Explication du terme "khamr" (traduit ici par "boissons enivrantes").

Le verbe "khamara" signifie : couvrir, recouvrir, cacher, on l'emploiera par exemple pour dire : couvrir un récipient : "khamara _l_inâ'". Le voile de la femme est appelé "khimâr" du fait qu'elle l'utilise pour s'en couvrir la tête. De même la foule est appelée "khumâr" car celui qui y pénètre s'y trouve comme caché.

C'est pourquoi toute boisson enivrante qui "recouvre" et "voile" la raison est appelée "khamr"[1].

1.1.2. Explication du terme "maysir" (traduit ici par "jeux de hasard").

Ce terme dérive du verbe "yasara" : être facile à quelqu'un, être nécessaire, s'imposer (wajaba). On appelle "yâsir" le sort "nécessité" (wâjib) par la fléchette qui est "sortie" lors du tirage des fléchettes[2].

Tabarî cite ensuite une quinzaine de propos concordants dans lesquels Mujâhid, Aṯâ, Qatâda, etc..., expliquent que « tous les jeux de hasard (qimâr) font partie du "maysir" ». Chaque commentateur apporte de plus certaines précisions : ainsi même les jeux de dés et les sortes de tric-trac des enfants sont considérés comme "maysir".

...Ibn Sirrîn précise : « Toute chose dans laquelle entre un enjeu (khaṯar) est "maysir" ».

...Al_Qâsim ibn Muẖammad a dit : « ...Tout ce qui distrait de l'invocation d'Allâh et de la prière est "maysir" ».

1.2. *"fî_himâ ithmun kabîr" = « Dans les deux, il y a un mal grave ».*

...Suddiyy explique ainsi ce passage : « Le mal (ithm) que comporte le vin c'est d'en boire jusqu'à s'enivrer et en conséquence de faire du tort aux gens ; quant au mal que comporte les jeux de hasard c'est de s'en remettre au gré du sort et, de ce fait, empêcher ce qui est de droit et par conséquent agir injustement ».

...Ibn Abbâs a dit : « Le "mal grave" que comporte le vin est la perte de religion qu'entraîne sa consommation ».

[Tabarî ajoute :] Le plus pertinent est de dire ceci : comme le dit Suddiyy pour ce qui concerne le vin, le mal qui y est attaché réside dans le fait que celui qui en boit jusqu'à l'ivresse subit une perte de raison au point que la connaissance de son Seigneur le quitte ; ce mal est le plus grave qui soit. C'est peut-être là aussi le sens du propos d'Ibn Abbâs. Quant aux jeux de hasard, le mal qui y est attaché réside dans le fait qu'ils distraient de l'invocation de Dieu et de la prière et suscitent l'inimitié et la haine entre les joueurs. Cette explication est conforme à ce que Dieu dit encore au sujet de ces deux choses « par les boissons et les jeux de hasard, le Chayṯan ne cherche qu'à susciter l'inimitié et la haine entre vous et à vous détourner de l'invocation d'Allâh et de la prière » (Cor. **5**,91).

1.3. "*wa manâfi'u li_n_nâsi*" = *« et des avantages pour les gens ».*

Avant qu'il ne soit interdit, les avantages que l'on pourrait trouver dans le vin étaient, d'une part, les revenus rapportés par sa vente et, d'autre part, le plaisir à le déguster.

Les avantages des jeux de hasard, quant à eux, ne résident que dans les gains éventuels : en particulier, lorsque les anciens Arabes jouaient aux fléchettes, l'enjeu était un mouton. Le perdant devait le fournir au gagnant qui l'égorgeait et répartissait les abattis entre les joueurs en fonction du nombre des fléchettes.

... Mujâhid a dit : « Les avantages [de ces jeux] sont les parties de la bête [mise en jeu] que les joueurs peuvent gagner ».

... Mujâhid a dit aussi que pour les boissons enivrantes et les jeux de hasard, les avantages dont il est question ici sont « les avantages que ces choses comportaient avant d'être interdites ».

... Ibn Abbâs précise : « En ce qui concerne le vin, les avantages que les gens avaient à le boire se trouvaient dans le plaisir à le déguster et dans la gaieté qui résultait de sa consommation (...) ».

1.4. "*wa ithmu_humâ akbaru min naf'i_himâ*" = *« le mal qu'ils comportent est plus grand que leurs avantages ».*

Dieu — que Son Invocation est précieuse ! — veut dire ceci : le mal résultant des jeux de hasard et de la consommation des boissons fermentées est bien plus nuisible que ne sont profitables les avantages qui peuvent en être retirés. En étant ivres, ils se précipitent les uns sur les autres jusqu'à s'entretuer, et en "tirant au sort", la mauvaise entente surgit entre eux et leur est préjudiciable à tous. [C'est d'ailleurs en de telles circonstances que] le verset fut révélé à propos du "khamr" et du "maysir" avant qu'ils ne soient interdits définitivement. Dans ce verset, le mal est directement rattaché au vin et aux jeux de hasard, alors qu'en fait, il réside dans ce qui découle de leur utilisation, et qu'il est produit par leur intermédiaire (bi_sabîli_himâ)[3].

Enfin, certains commentateurs interprètent ce passage ainsi : le mal (ithm)[4] qu'ils comportent après leur interdiction est plus important que ne l'étaient leurs avantages avant celle-ci. Les avantages se rapportent à la période précédant leur interdiction et le mal correspond à la période qui suit[5].

1.5. *Conclusion de Tabarî — Circonstances de la révélation de ce passage.*

Nous préférons toutefois le commentaire que nous avons donné en premier lieu car les données traditionnelles concordent pour établir que ce verset fut révélé avant l'interdiction de ces choses et que le mal (ithm) dont il est question ici est celui qui est produit par leur intermédiaire et que nous avons décrit plus haut et non le "péché" (ithm) qu'il y a à transgresser leur interdiction après que celle-ci fût formulée. Il existe des données traditionnelles qui prouvent que ce verset fut révélé avant cette interdiction.

... Saʿîd ibn Jubayr a dit que, lorsque ce verset fut descendu « ... il y eut des gens pour désapprouver la consommation du "vin" compte tenu du passage "*dans les deux* [*choses*] *il y a un mal grave*" et il y en eut d'autres par contre qui approuvèrent sa consommation compte tenu du passage "*et des avantages pour les gens*".

Ceci dura jusqu'au moment où le verset suivant fut descendu : "Ô vous qui croyez, ne vous approchez pas de la prière alors que vous êtes en état d'ébriété, et ce afin que vous sachiez ce que vous dites" (Cor. **4,43**).

A partir de ce moment-là les gens [qui continuaient d'en boire] s'en abstinrent au moment des prières et en burent à d'autres moments. Il en fut ainsi jusqu'à la descente du verset suivant : "Ô vous qui croyez, les boissons enivrantes, les jeux de hasard, les pierres dressées et les fléchettes divinatoires ne sont qu'une souillure procédant de l'œuvre du Chayṯân. Évitez-les !..." » (Cor. **5,90**).

... ʿAwf rapporte que Abû Qamûç Zayd ibn Alî a dit : « Allâh — Puissant et Majestueux — fit descendre à trois reprises une révélation au sujet du "vin".

Dans le premier verset qu'Il fit descendre, Allâh dit : "Ils t'interrogent sur les boissons enivrantes et les jeux de hasard. Réponds-leur : ...". Parmi les musulmans, ceux pour qui la volonté d'Allâh était qu'ils agissent de la sorte, continuèrent alors à boire du vin.

C'est ainsi que deux hommes entrèrent en prières et se mirent à dire des choses aberrantes — ʿAwf, qui rapporte ce propos, ne sait pas de quoi il s'agissait —. C'est à propos de ces deux hommes qu'Allâh... fit descendre le verset suivant : "... ne vous approchez pas de la prière alors que vous êtes en état d'ébriété, et ce, afin que vous sachiez ce que vous dites...". A partir de ce moment-là, ceux qui continuaient d'en boire s'en abstinrent au moment des prières.

D'après Abû Qamûç, il en fut ainsi jusqu'au moment où un homme se mit à se lamenter sur les victimes de la Bataille de Badr après avoir bu du "vin" (...)[6].

Ces lamentations parvinrent aux oreilles de l'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix — ; celui-ci, arriva en toute hâte, son manteau étroitement serré contre lui, tant la frayeur que lui inspirait de tels propos était intense. Lorsqu'il regarda l'homme en question il fut sur le point de le frapper avec quelque chose qu'il tenait en main. — Je me réfugie en Allâh, dit celui-ci, contre la colère d'Allâh et de Son Envoyé. Par Allâh, plus jamais je n'en boirai !

C'est alors qu'Allâh fit descendre l'interdiction définitive du "khamr" : "... les boissons enivrantes, les jeux de hasard... ne sont qu'une souillure procédant de l'œuvre du Chayṯân. Évitez-les !..." »

(**2**,219)2. "*yasʾalûna_ka mâdhâ yunfiqûna qul* : *al_ʿafw*" = « *Ils t'interrogent sur ce qu'ils doivent dépenser* [*en aumônes*] ; *réponds-leur* : "*l'excédent*". »

2.1. Dieu — que Son invocation soit magnifiée — veut dire ceci : Ô Muhammad, tes Compagnons te demandent ce qu'ils doivent dépenser de leurs biens en aumônes (çadaqa) ; réponds-leur qu'ils dépensent de cette façon les biens qu'ils ont en excédent (ʿafw).

Toutefois, les commentateurs divergent sur le sens à donner au terme "ʿafw" (traduit ici par "excédent").

D'après les uns, il s'agit du surplus (fadl) c'est-à-dire de ce qui reste une fois faites les dépenses indispensables pour soi-même et pour la famille dont on a la charge[7]. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... A propos de ce passage Ibn Zayd dit ceci : « Les gens travaillaient au jour le jour. Le surplus (fadl) était ce qui restait en sus des dépenses nécessaires pour subvenir aux besoins de ceux dont ils avaient la charge et ils en faisaient don ; ils ne faisaient pas d'aumône en laissant les personnes à leur charge affamées ».

Tabarî cite encore cinq autres interprétations du terme "ʿawf" :
— d'après certains, il s'agit de la quantité de biens dont le prélèvement n'a pas de conséquence visible sur l'ensemble ;
— d'après d'autres, le "ʿawf" en aumônes consiste à donner mais sans se mettre dans des difficultés telles que l'on soit obligé de solliciter les gens par la suite ;
— ou encore, cela consiste à n'être ni prodigue ni parcimonieux ;
— ou encore, à ne donner que des biens de qualité ;
— ou encore à s'acquitter de l'aumône obligatoire ; cette dernière interprétation étant catégoriquement rejetée par Tabarî qui précise :

L'interprétation la plus pertinente de ce terme à cet endroit est celle qui a été donnée en premier lieu : le "ʿawf" est ici l'excédent ou le surplus (fadl) et ceci est confirmé par les hadîths suivants :

... Abû Hurayra rapporte qu'un homme vint trouver l'Envoyé d'Allâh et qu'il lui dit :
— J'ai un dinâr.
— Dépense-le pour toi-même !
— J'en ai un autre pour cela.
— Dépense-le alors pour ta famille ![8]
— J'en ai encore un autre.
— Dépense alors pour ton fils !
— J'en ai encore un autre.
— Dans ce cas, tu es plus à même de voir [ce qu'il convient d'en faire] ».

... Jâbir ibn Abd Allâh rapporte que l'Envoyé a dit : « Si l'un d'entre vous est pauvre [et qu'il veut dépenser quelque chose en aumône] qu'il commence par lui-même, ensuite qu'il continue par ceux dont il a la charge et si ensuite il reste quelque chose qu'il en fasse aumône à d'autres ».

2.2. Divergence à propos du statut énoncé dans ce verset : est-il abrogé ou non?

● D'après certains savants, le statut énoncé dans cette partie du verset a par la suite été abrogé par l'institution de l'aumône légale obligatoire (az_zakât al_ mafrûḏa) ; ils se réfèrent à un propos d'Ibn Abbâs selon lequel ce statut était en vigueur avant que l'aumône ne soit imposée.

● D'après d'autres, ce statut n'a pas été abrogé, car le "ʿafw" mentionné ici désignerait l'aumône obligatoire elle-même.

[Tabarî ajoute :] Le commentaire le plus pertinent de ce passage est de dire ceci : la réponse que le Prophète doit donner à ceux qui l'interrogent sur ce qu'il convient de dépenser en aumône ne comporte pas l'institution d'une obligation imposée par Dieu. En fait, en réponse à ceux qui interrogèrent Son Prophète sur ce point, Dieu fait connaître ici les dépenses qui Le satisfont et celles qui l'irritent[8 bis]. Ce passage n'abroge donc aucun statut différent énoncé antérieurement et n'est abrogé par aucun autre statut énoncé ultérieurement mais enseigne à l'homme scrupuleux dans sa religion les convenances qu'il ne convient pas de transgresser à propos des aumônes volontaires et des dons, convenances que le Prophète lui-même enseignait à ses Compagnons.

(**2**,219)3. *« C'est ainsi qu'Allâh vous explicitera les* [*autres*] *Signes afin que vous réfléchissiez* (↦) *».*

> La fin de ce verset est à compléter avec le début du verset suivant ; compte tenu de cet enjambement le passage se présente comme suit : « C'est ainsi qu'Allâh vous explicitera les Signes afin que vous réfléchissiez sur la vie immédiate et la Vie dernière »[9].

Dieu veut dire ceci : de même que, dans les versets précédents de cette sourate, Je vous ai déjà fait connaître clairement Mon enseignement et Mes arguments ce qui vous permettra d'être sauvés de Mon châtiment, Mes limites normatives (ḫudûd), les obligations que Je vous impose ainsi que les preuves que tous ces versets contiennent au sujet de Mon unicité et de celui que J'ai envoyé vers vous, **de même** en sera-t-il dans le reste de Mon Livre que J'ai fait descendre sur lui ; Je vous ferai connaître tout cela de cette façon,

« afin que vous réfléchissiez » à Ma promesse, à Ma menace, à Ma récompense et à Mon châtiment.

Continuez donc à M'obéir pour obtenir Ma récompense dans la Demeure ultime et le succès spirituel : la félicité éternelle. Ne vous arrêtez pas aux piètres jouissances et aux quelques plaisirs que peut procurer la désobéissance à Mon égard dans ce bas-monde éphémère !

... Ibn Abbâs commente ainsi : « "C'est ainsi qu'Allâh vous explicitera les Signes afin que vous réfléchissiez sur la vie immédiate et la Vie dernière" c'est-à-dire : afin que vous réfléchissiez sur le caractère éphémère de la vie immédiate et son anéantissement et sur l'arrivée inéluctable de la Vie dernière et sa permanence ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,219)

1. Le verbe "khamara" signifie aussi "faire lever la pâte en y mettant du levain" et "takhamara", fermenter. Il eut donc été possible de traduire le terme "khamr" par "boissons fermen-

tées" ; ce terme a été traduit ici en fonction de la signification première retenue par Tabarî qui d'ailleurs ne mentionne pas l'autre aspect ; pour plus de commodités nous le rendrons parfois dans le commentaire par "vin", terme par lequel il est habituellement traduit, et auquel il correspond effectivement dans la plupart des contextes. Toutefois, dans ce contexte coranique, envisagé comme le fait Tabarî du point de vue juridique, il ne faudra pas perdre de vue son sens fondamental et même s'il est traduit par "vin" il désignera en fait toutes les sortes de boissons enivrantes sans exception.

2. La notion de "sortir" (ẕahara) se retrouve dans l'appellation des parties empennées des fléchettes et dans le nom de certains jeux de dés (aẕ _ẕahr) où la partie supérieure du dé "sort" (ẕahr), la partie inférieure restant cachée (baṯn). Les termes "ẕahr" et "baṯn" désignent aussi respectivement le dos et le ventre. Le nom "aẕ _zahr" a donné en espagnol "azar" d'où le mot français hasard. (Certains font toutefois dériver ce mot du terme "az_zaḥr" qui signifie l'éclat, la bonne fortune, mais cette étymologie est discutable).

3. On lit en effet : "fî_himâ ithmun kabîr" = « dans les deux choses, il y a un mal grave » ; et plus loin : "ithmu_humâ" = litt. « le mal de tous les deux ». C'est pourquoi, il est dit ici que "le mal" est directement rattaché aux boissons fermentées et aux jeux de hasard.

4. Pour mieux comprendre ce point de vue, il faudrait traduire ici le terme "ithm" non pas par "mal" mais par "péché" ce qui est effectivement son sens dans beaucoup d'autres versets. Toutefois, ce terme comporte les deux significations et celle que nous avons retenue correspond à l'interprétation retenue par Tabarî.

5. Cette possibilité de compréhension correspondrait au point de vue qui ne tient pas compte des circonstances de la Révélation et qui envisage les versets coraniques dans la simultanéité de leur actualité permanente : de ce point de vue en effet, ce verset qui fut pourtant le premier à être révélé sur cette question et où l'interdiction n'est pas formulée explicitement, peut être expliqué par les autres versets portant sur la même question et où l'interdiction est énoncée clairement, bien que les moments historiques de la Révélation de ces différents versets soient espacés de plusieurs années. Inversement, ces versets révélés postérieurement sont complétés par celui-ci. (Voir le commentaire sur la notion d'"abrogation" : com. (**2**,106) ...). Ce point de vue "non-circonstancié" n'est pas celui de Tabarî ; c'est pourquoi, tout en mentionnant à sa place le commentaire qui lui correspond, Tabarî préfère interpréter ce passage en fonction du point de vue auquel il entend se tenir.

6. Tabarî rapporte à cet endroit cinq vers du poème de lamentations déclamé par ce personnage dont le nom n'est pas précisé. Pour comprendre à quel point ces lamentations étaient non seulement déplacées mais aussi et surtout très graves, se reporter à com. (**2**,154)1. et à Cor. **3**,168 à 171.

7. Nous évitons de traduire "ʿafw" et faḏl" par superflu car ces termes ne comportent pas les connotations péjoratives de ce mot. Toutefois une telle traduction ne serait pas erronée.

8. "ahli_ka" : ta famille. Le terme "ahl" désigne plus spécialement l'épouse et les parents.

8bis. Les dépenses qui irritent Dieu sont celles qui sont entraînées par la consommation de boissons fermentées et les jeux de hasard.

9. Le verbe "yubayyinu", traduit ici par "explicitera" en fonction du commentaire, est un inaccompli et comporte de ce fait à la fois un sens présent et futur. Sa traduction par un présent correspondrait à une autre possibilité de compréhension de ce passage.

⁂

فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ

لَهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٠﴾

« (→I) sur la vie immédiate et la Vie dernière. **(2,220)**
Ils t'interrogent sur les orphelins. Réponds-leur : "Agir convenablement à leur égard est meilleur. Si [pour ce qui concerne leurs biens] vous les mêlez à vous [il n'y a aucun mal à cela car] ils sont vos frères".

Allâh reconnaît celui qui agit en corrupteur de celui qui agit convenablement.

Si Allâh l'avait voulu, Il vous aurait affligé. En vérité, Allâh est Tout-Puissant et Très-Sage.

"fî d_dunyâ wa _l_âkhirati/wa yas'alûna_ka ʿani _l_yatâmâ qul içlâẖun la_hum khayrun wa in tukhâliṯû_hum fa_ikhwânu_kum/wa _llâhu yaʿlamu _l_mufsida mina _l_muçliẖi/wa law châ'a _llâhu la_aʿnata_kum inna _llâha ʿazizun ẖakimun".

Pour la suite du commentaire il est utile d'avoir en mémoire les deux versets suivants :

« Ne vous approchez pas du bien de l'orphelin si ce n'est de la meilleure manière... » (Cor. **6**,152 et **17**,36).

« En vérité, ceux qui consomment injustement les biens des orphelins n'ingèrent dans leurs entrailles que du Feu... » (Cor. **4**,10)[1].

(**2**,220)1. *« Ils t'interrogent sur les orphelins... ».*

Circonstances de la Révélation de ce verset.

1.1. Certains commentateurs partagent l'avis fondé sur le propos suivant d'Ibn Abbâs[2] :

... Saʿîd ibn Ubayr rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Lors de la révélation des passages suivants : "Ne vous approchez pas du bien de l'orphelin..." et "En vérité, ceux qui consomment injustement les biens des orphelins...", certaines personnes qui avaient un orphelin [à charge] se mirent à séparer sa nourriture et sa boisson de leur propre nourriture et boisson. S'il restait un surplus de nourriture propre à l'orphelin ils la gardaient en réserve pour lui jusqu'à ce qu'il la mangeât ou qu'elle s'avariât ; or ceci devint pénible pour eux.

Ils évoquèrent la question devant l'Envoyé — ... — et Allâh... fit descendre ce verset : "Ils t'interrogent au sujet des orphelins. Réponds-leur : "Agir convenablement à l'égard des orphelins est meilleur. Si vous les mêlez à vous [il n'y a aucun mal à cela car] ils sont vos frères”[3]. A partir de ce moment-là, ils mêlèrent leurs propres nourritures et boissons aux leurs ».

1.2. D'autres commentateurs partagent l'avis fondé sur le propos de Dahhâk:

... ʿUbayd ibn Sulaymân rapporte avoir entendu Dahhâk dire ceci à propos de ce passage : « Dans la Jâhiliyya les Arabes accordaient beaucoup d'importance au cas des orphelins : ils ne touchaient à aucun de leurs biens ne chevauchaient pas leur monture et ne mangeaient pas leur nourriture. Or en Islâm [les Compagnons] eurent une vie très difficile et [ceux qui avaient la charge d'orphelins] en arrivèrent à avoir besoin des biens des orphelins. Ils interrogèrent le Prophète à ce sujet pour savoir s'ils pouvaient mêler leurs biens aux leurs et c'est alors qu'Allâh fit descendre ce passage : “... Si vous les “mêlez” à vous [il n'y a aucun mal à cela car] ils sont vos frères”.

Le “fait de les mêler” (mukhâlata) concerne ici l'utilisation de leur monture, l'emploi de leur serviteur, ou la consommation de leur [nourriture comme le] lait ».

(**2**,220)2. *Commentaire de l'ensemble de ce passage.*

Dieu veut dire ceci : Ô Muhammad, lorsque tes Compagnons t'interrogent sur le bien des orphelins et sur le fait de mêler leurs biens aux leurs pour les utiliser dans leurs dépenses, ou le fait de partager avec eux les nourritures, la boisson ou l'habitation, ou encore le fait d'employer leur serviteur, réponds-leur ceci : soyez assez bons à leur égard pour agir convenablement avec leurs biens sans rien en rogner ni rien en substituer, car cela vaut mieux pour vous auprès de Dieu et vous procurera une récompense plus importante et c'est aussi meilleur pour eux dans l'immédiat car cela permettra d'accroître leurs biens au lieu de les laisser dépérir.

« Si vous les mêlez à vous »[4], c'est-à-dire si vous associez leurs biens aux vôtres pour vos dépenses quotidiennes, ou si vous réunissez une partie de leurs biens aux vôtres en compensation de ce que vous faites pour vous occuper de leurs affaires et gérer convenablement leur patrimoine [il n'y a aucun mal à cela car]

“fa_ikhwânu_kum” = « ce sont vos frères ».

Le terme “ikhwânu” (frères) est ici au cas sujet et non au cas direct : “ikhwâna”. Si ce terme était au cas direct il désignerait un état particulier des orphelins, consécutif ou lié à ce qui précède c'est-à-dire au fait que ceux qui en ont la charge mêlent les biens de ceux-ci à leurs propres biens, ce qui n'est pas le cas. En effet, les orphelins ne sont pas les frères des croyants parce que ceux-ci les “mêlent à eux-mêmes”, mais ils le sont de toute façon que ceux-ci agissent ainsi ou non ; il faut donc lire le terme “ikhwân” au cas sujet (terminaison u).

> Tabarî indique à cet endroit quelques exemples permettant de mieux établir la différence entre le sens correspondant au “rafʿ” (terminaison u) et celui correspondant au “naçb” (terminaison a). Il se réfère en particulier au verset (**2**,239).

“wa _Llâhu yaʿlamu _l_mufsida mina _l_muçlih” = « Allâh reconnaît celui qui

agit en corrupteur de celui qui agit convenablement » c'est-à-dire : si vous associez les affaires des orphelins aux vôtres comme Dieu vous l'a permis, craignez Dieu en agissant ainsi et gardez-vous de les mêler aux vôtres en vue de les consommer injustement et gardez-vous d'utiliser cette permission en vue de porter préjudice à ces biens ou en vue de les utiliser d'une façon qui ne serait pas conforme au droit ; cela vous attirerait nécessairement le châtiment. En vérité, Dieu connaît l'intention de celui qui associe les biens de l'orphelin aux siens, pour ce qui a trait à la nourriture, à la boisson, à la maison, aux serviteurs et aux troupeaux.

... Ibn Zayd a dit à propos de ce passage : « Lorsque tu mêles tes propres biens à ceux de l'orphelin, Allâh sait si tu agis ainsi en vue d'améliorer (an tuçliha) ses biens ou si c'est en vue de les corrompre (an tufsida) en les consommant injustement ».

(**2**,220)3. *Commentaire de la fin du verset — Brefs extraits résumés.*

"*wa law châ'a _Llâhu la_a'nata_kum*" = *« Si Allâh l'avait voulu Il vous aurait affligé »* en vous privant de la permission et de la facilité qu'Il vous accorde à propos de la gestion des biens des orphelins ; en effet, si vous ne pouviez agir ainsi cela serait une source de grandes difficultés pour celui d'entre vous qui a un orphelin à sa charge et qui ne pourrait plus s'acquitter de son devoir à son égard.

D'après d'autres, ce passage signifie : « Si Allâh l'avait voulu Il vous aurait amené à votre perte » c'est-à-dire qu'en vous privant de cette facilité Il aurait causé la perte de ceux d'entre vous qui auraient eu alors trop de difficultés pour agir convenablement à l'égard des orphelins à leur charge.

« En vérité Allâh est Tout-Puissant » car nul ne pourrait L'empêcher de vous imposer des obligations telles, que Son châtiment s'abatte sur vous. Mais, grâce à Sa Miséricorde à votre égard, Il ne vous astreint pas à de telles obligations. Il est *« Très-Sage »* : contrairement aux créatures qui ignorent les conséquences des choses, Dieu agit ainsi à votre égard car Il possède la Sagesse (Hikma) et n'ignore pas les conséquences que de telles dispositions auront pour vous.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,220)

1. Tabarî a déjà mentionné un bref commentaire de ce passage : ils ingèrent dans ce monde des choses qui ne font que les conduire au Feu dans l'Autre. Voir com. (**2**,174). Pour d'autres précisions sur la question des orphelins, on se reportera aux commentaires des versets (**4**,10) et (**6**,152) et on pourra aussi consulter : **4**,2, **4**,6, **4**,127, **17**,34, **89**,17, **93**,6 et 9.

2. Rappelons qu'il s'agit ici de différentes circonstances de révélation de ce verset qui ne sont nullement exclusives l'une de l'autre. L'**ensemble** de ces circonstances concourent à créer la situation propice à la descente du verset au moment le plus opportun. La même chose pourrait être dite de presque tous les autres cas où les données traditionnelles mentionnent plusieurs circonstances différentes pour la révélation d'un même passage coranique. On se rappellera ici la notion de "possibilités de compréhension" appliquée plus spécialement au domaine des circonstances de la révélation du Coran en mode distinctif ou échelonné (tanzîl). Voir Préface, tome I, p. xv.

Toutefois il y aurait lieu d'étudier cas par cas, le degré d'importance de ces différentes circonstances par rapport à la révélation du passage concerné, certaines d'entre elles ayant eu incontestablement un rôle plus “déterminant” que d’autres. C’est sur ce degré d’importance des circonstances qu’il y a divergence entre les commentateurs. Si on lit attentivement le commentaire de Tabarî, — et le texte original arabe est naturellement plus probant en la matière — on s’aperçoit qu’il est rare, sinon tout à fait exceptionnel que la divergence entre commentateurs porte sur l’existence elle-même des différentes circonstances.

Mais la question est encore plus complexe car les divergences entre commentateurs ne portent même pas, nécessairement, sur le degré d’importance de ces circonstances. Un même commentateur, à différents moments, en fonction des contextes où il énonça ses commentaires — contextes qui ne sont généralement pas connus — et en fonction du but précis qu’il se proposait à chaque fois, pouvait estimer plus adéquat pour bien se faire comprendre de son auditoire, de se référer tantôt à une circonstance, tantôt à une autre.

3. Le “taqdîr” de ce verset (voir note 8 du com. **2**,174 à 176) sera expliqué plus loin par Tabarî. La traduction qui en est donnée ici est conforme à ces explications qui rejoignent par ailleurs le “taqdîr” donné par Ibn Kathîr.

4. Il y a ici une sorte de synecdoque : la mention des biens des personnes est remplacée par la mention de ces personnes elles-mêmes : « si vous les mêlez à vous » c’est-à-dire : si vous mêlez leurs biens aux vôtres. Il faudra tenir compte de cette synecdoque chaque fois que ce passage sera cité dans le commentaire. De nombreux cas semblables ont déjà été vus.

*
* *

وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ
مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا۟
ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ
وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى
ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ
يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾

(2,221) « N’épousez pas les associatrices avant qu’elles ne croient ! Une esclave croyante vaut mieux qu’une associatrice [libre], même si celle-ci vous plaît.

Ne mariez pas [vos filles] aux associateurs avant qu’ils ne croient ! Un esclave croyant vaut mieux qu’un associateur [libre] même si celui-ci vous plaît.

Ces gens là vous appellent vers le Feu alors qu'Allâh vous appelle vers le Paradis et vers le Pardon par Sa science [qu'Il vous fait connaître] et alors qu'Il expose clairement Ses Signes aux gens afin qu'ils méditent ».

“wa lâ tankih̲û _l_muchrikâti h̲attâ yu′minna wa la_amatun mu′minatun khayrun min muchrikatin wa law aʿjabat_kum/wa lâ tunkih̲û _l_muchriqîna h̲attâ yu′minû wa la_ʿabdun mu′minun khayrun min muchriqin wa law aʿjaba_kum/ulâ′ika yadʿûna ilâ_n_nâri wa_llâhu yadʿû ilâ _l_maghfirati bi_idhni_hi wa yubayyinu âyâti_hi li_n_nâsi laʿalla_hum yatadhakkarûna”.

(**2**,221)1. *“wa lâ tankih̲û _l_muchrikâti h̲attâ yu′minna” = « N'épousez pas les associatrices avant qu'elles ne croient ».*

Les commentateurs divergent à propos de ce verset : d'une part, le statut qui s'y trouve énoncé concerne-t-il toutes les associatrices ou seulement certaines d'entre elles, d'autre part, quelque chose de ce statut a-t-il été abrogé par la suite ou non?

1.1. ● D'après certains, la descente de ce verset entraîne l'interdiction du mariage du musulman avec n'importe quelle associatrice (muchrika) quel que soit le culte associateur qu'elle pratique ; qu'elle soit idolâtre, juive, chrétienne, majûs ou autre[1]. Ceux qui partagent cet avis considèrent que l'interdiction du mariage avec les femmes issues des Gens du Livre[2] a été abrogée par la suite par le passage suivant : « Aujourd'hui... il est licite pour vous de vous marier avec les femmes de bonne condition issues de parmi ceux qui reçurent le Livre avant vous... » (Cor. **5**,5). Ces commentateurs-là se réfèrent à certains propos d'Ibn Abbâs, de Mujâhid et de Rabîʿ ibn Anas.

... Mujâhid commente ainsi ce passage : « Il s'agit des femmes des Mekkois et de toutes les autres associatrices. Par la suite, le mariage avec celles d'entre elles issues des gens du Livre, fut déclaré licite ».

1.2. ● D'après d'autres, le statut énoncé dans ce verset ne concerne que les associatrices d'origine arabe. Rien n'en a été abrogé ni excepté mais le sens obvie de ce verset est général alors qu'en fait, son sens premier (ta′wîl) est spécifique. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent à des propos de Qatâda et de Saʿîd ibn Jubayr.

... Qatâda commente ce passage en disant qu'il concerne « les associatrices arabes chez qui n'existait aucun Livre [sacré] qu'elles auraient pu lire ».

... Ibn Jubayr dit qu'il s'agit « des associatrices venant de parmi les idolâtres ».

1.3. ● Enfin, d'après d'autres, ce verset concerne toutes les associatrices sans exception, idolâtres, “majûsiyya” ou “kitâbiyya”, et rien n'en aurait été abrogé par la suite.

Ceux qui disent cela évoquent les propos suivants :

... Chahr ibn H̲awchab rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « L'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix — interdisait le mariage avec toute femme qui n'était pas une croyante émigrée et déclarait illicite le mariage avec toute femme dont la religion n'était pas l'Islâm, car Allâh — que Son invocation soit exaltée — a dit : "... celui qui rejette la foi ruine les œuvres qu'il a faites..."[3].

Ainsi, lorsque Tal*h*a ibn Ubayd Allâh se maria à une juive et *H*udhayfa ibn al_Yamân à une chrétienne, Umar ibn al_Khat*t*âb entra dans une vive colère au point de songer à leur faire violence. Ils lui dirent :

— Ô, Prince des Croyants, nous allons les répudier, ne te fâche donc pas !

— Si leur répudiation (*t*alâq) était licite, le mariage avec elles le serait également. Renvoyez les... ! »[4].

1.4. [Conclusion de Tabarî] Le commentaire le plus pertinent de ce passage est celui qu'en a donné Qatâda : il s'agit ici exclusivement des associatrices qui ne sont pas issues des Gens du Livre, les "kitâbiyyât" n'étant en rien concernées par ce passage car l'union avec elles est licite au même titre que l'est l'union avec les femmes croyantes selon la Parole de Dieu déjà citée : « il est licite pour vous de vous marier avec les femmes de bonne condition issues de parmi ceux qui reçurent le Livre avant vous ».

Nous avons expliqué ailleurs que, lorsque deux données traditionnelles ou lorsque les statuts énoncés dans deux versets étaient contradictoires, il n'est permis à personne d'affirmer que l'un abroge l'autre si ce n'est en s'appuyant sur une donnée irréfutable, ce qui n'est pas le cas ici. C'est pourquoi, il n'est pas permis de dire que ce passage, « il est licite pour vous... », abroge quoi que ce soit du verset commenté ici. Celui qui prétendrait une telle chose avancerait une affirmation sans preuve, et celui qui affirme une telle chose sans avoir la moindre preuve émet un jugement arbitraire (...).

Quant au propos de Ibn Abbâs rapporté par Ibn *H*awchab il faut dire qu'il ne signifie rien : en effet, la Communauté est unanime pour considérer qu'une telle union est licite d'après le Livre de Dieu et les enseignements de son Envoyé. On rapporte d'ailleurs de Umar ibn al_Khat*t*âb un propos différent de celui que cite Ibn *H*awchab et qui a été transmis avec une isnâd beaucoup plus valable :

... Zayd ibn Wahb rapporte que Umar a dit : « Le musulman se marie à la chrétienne mais le chrétien ne se marie pas au musulman ».

Quant à ce propos rapporté par Ibn *H*awchab, on peut dire que Umar n'a fait que désapprouver les unions de Tal*h*a et de *H*udhayfa — que Dieu leur accorde Sa Miséricorde — parce qu'il craignait qu'ils ne fussent pris en exemple et que des musulmans ne s'abstiennent de s'unir avec les musulmanes[5]. Il peut encore y avoir d'autres significations au fait qu'il leur a ordonné de se séparer d'elles.

... Çalt ibn Bahrâm rapporte que Chaqîq a dit : « *H*udhayfa s'était marié à une juive. Umar lui écrivit :

— Laisse-la partir (khalli sabîla_hâ)[6].

*H*udhayfa lui répondit :

— Prétends-tu que [le mariage avec] elle est illicite pour que je doive la laisser aller.

— Je ne prétends pas que cela soit illicite mais je crains que vous ne vous mettiez à vous unir avec les croyantes d'entre elles (al_mu'minât min_hunna)[7].

(2,221)2. *« Une esclave croyante vaut mieux qu'une associatrice ».*

C'est-à-dire que la femme esclave qui croit en Dieu, en Son Prophète et en ce que celui-ci a transmis, vaut mieux, auprès de Dieu que l'associatrice — exception faite pour la "kitâbiyya" —, libre mais impie dissimulatrice, même si celle-ci a une noble ascendance et *« même si celle-ci vous plaît »* par sa beauté, sa noblesse ou sa fortune.

[Circonstances de la révélation de ce verset].

... Suddiyy a dit : « Ce verset fut révélé à propos de Abd Allâh ibn Rawâẖa qui possédait une esclave noire contre laquelle il s'était fâché au point de la gifler. Il fut effrayé par son geste et vint trouver l'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix — pour lui faire part de son cas. Celui-ci lui demanda :

— Ô Abd Allâh, comment est-elle?

— Ô Envoyé d'Allâh ! Elle jeûne, fait ses prières, accomplit correctement ses ablutions, et témoigne qu'il n'y a pas de dieu autre que Dieu et que tu es Son Envoyé.

— Mais cette femme est croyante !

— Par Celui qui t'a missionné avec la vérité, je vais l'affranchir et l'épouser !

Il agit ainsi mais certains musulmans s'attaquèrent alors à son honneur en disant :

— Voilà qu'il épouse une esclave !

Ces gens désiraient en effet contracter des mariages avec les associateurs car ils admiraient leurs mérites. C'est alors qu'Allâh fit descendre à leur sujet ce verset : "... Une esclave croyante vaut mieux qu'une associatrice... et un esclave croyant vaut mieux qu'un associateur..." ».

(2,221)3. *Commentaire de la fin de ce verset — **Brefs** extraits.*

« Ne mariez pas [*vos filles*] *aux associateurs avant qu'ils ne croient »* cela signifie qu'il vous est interdit de marier les croyantes musulmanes à des associateurs quel que soit le type de culte associateur qu'ils pratiquent car, « un esclave croyant vaut mieux qu'un associateur même si celui-ci vous plaît ».

« Ces gens là vous appellent vers le Feu » c'est-à-dire qu'en vous incitant à contracter des mariages avec eux, ils vous appellent à accomplir des actes qui vous conduiront au Feu[8], en particulier en vous incitant à faire ce qu'eux-mêmes font, à savoir : nier et dissimuler la vérité de Dieu et de Son Envoyé. Au contraire, agissez comme Dieu vous l'ordonne et abstenez-vous de ce qu'Il vous interdit car Dieu *« vous appelle vers le Paradis »* c'est-à-dire qu'Il vous invite à accomplir les actes qui vous introduiront au Paradis et qui vous garantiront nécessairement le Salut contre le Feu. Ces actes effaceront vos fautes et vos péchés et Dieu vous les pardonnera et les voilera pour vous protéger [de ce que seraient leurs conséquences].

“*bi_idhni_Hi*” = *« par Sa science »* c’est-à-dire que Dieu vous appelle à cela en vous faisant connaître (bi_iʿlâmi_Hi) Sa Voie, c’est-à-dire la route qu’il convient de suivre pour parvenir au Paradis et au Pardon (maghfira)[9].

« Il expose clairement Ses Signes aux gens ».

“*laʿalla_hum yatadhakkarûna*” = *« afin qu’ils méditent »* c’est-à-dire qu’ils distinguent les deux voies : celle qui les conduit au Feu et celle qui les conduit au Paradis et au Pardon, et qu’ils choisissent donc celle qui est la meilleure pour eux.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,221)

1. Les Gens du Livre sont qualifiés ici d’associateurs dans la mesure où ils associent un “autre” à Dieu en attribuant la divinité à des êtres créés. Voir com. (**2**,163) et aussi les versets (**9**,30 et 31).

2. Les femmes issues des Gens du Livre (Kitâb) sont appelées de ce fait : kitâbiyya (pl. kitâbiyyât).

3. Cor. (**5**,5) Il est curieux de remarquer que ce passage coranique est extrait du même verset dont un autre passage a été cité précédemment (en 1.1.) pour fonder l’avis contraire.

4. La traduction de la fin de ce propos n’est pas garantie.

5. Il y a peut-être ici une allusion aux Médinois qui auraient été enclins à préférer un mariage avec une juive ou une chrétienne médinoise qu’avec une musulmane d’origine mekkoise.

6. Litt. : laisse-la aller son chemin. En pratique l’expression “khalli sabî la_hâ” est équivalente à “t̲alliq_hâ” = répudie-la. Toutefois, Umar n’emploie pas le terme coranique “t̲allaqa” (répudier), qui donnerait à son ordre un ton absolu et indiscutable, mais une phrase générale, qui tout en étant catégorique ne comporte pas la même rigueur légale.

7. C’est-à-dire : les croyantes juives ou chrétiennes.

Le terme “muʾmin” ne s’oppose au terme “muchriq” que lorsqu’il désigne les musulmans. A rigoureusement parler, le terme “muchriq” (associateur) s’oppose à “muwah̲h̲id” (monothéiste, qui professe l’Unicité de Dieu).

8. Voir un commentaire similaire en com. (**2**,174).

9. Parmi les différentes significations du terme “idhn” (traduit habituellement par “permission”) Tabarî retient celui de “science” et d’“enseignement” comme il l’avait fait entre autres en com. (**2**,213). (Voir aussi note 13 du com. **2**,213).

*
* *

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى
فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ
فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ
ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ

فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ

وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾

« Ils t'interrogent sur les menstrues. Réponds-leur : C'est une souillure. Par conséquent, tenez-vous à l'écart des femmes durant leurs menstrues et ne vous approchez pas d'elles tant qu'elles ne seront pas pures. (**2**,222)

Lorsqu'elles se seront purifiées abordez-les selon la manière qu'Allâh vous a ordonnée.

En vérité, Allâh aime ceux qui se repentent intensément et Il aime ceux qui se purifient ».

"wa yas'alûna_ka ʿani _l_maẖîḏi qul huwa adhan/ fa_ ʿtazilû _n_nisâ'a fî _l_maẖîḏi wa lâ taqrabû_hunna ẖattâ yaṯhurna/fa_idhâ taṯahharna fa_'tû_hunna min ẖaythu amara_kumu _llâhu/inna_llâha yuẖibbu _t_tawwâbîna wa yuẖibbu _l_mutaṯahhirîna".

« Vos femmes sont pour vous un "champ". Allez vers votre "champ" comme vous voulez. (**2**,223)

[Compte tenu de toutes les réponses qui vous ont été faites :] Avancez [de bonnes œuvres] pour vos âmes, craignez Allâh, et sachez que vous Le rencontrerez

[et toi Muẖammad] annonce la bonne nouvelle aux croyants ».

"nisâ'u_kum ẖarthun la_kum fa_'tû ẖartha_kum annâ chi'tum/wa qaddimû li_anfusi_kum wa _ttaqû _llâha wa _ʿlamû anna_kum mulâqû_hu/wa bachchiri _l_mu'minîna".

(**2**,222-223)1. "*yas'alûna_ka ʿani _l_maẖîḏi qul huwa adhan*" = *« Ils t'interrogent sur les menstrues. Réponds-leur : "c'est une souillure" ».*

Les commentateurs sont partagés au sujet des circonstances qui amenèrent les Compagnons du Prophète à l'interroger sur la question des menstrues[1].

1.1. ● D'après les uns, il s'agit des circonstances évoquées dans le propos suivant :

... Qatâda rapporte à propos de ce passage que les gens de la Jâhiliyya ne partageaient pas leur demeure avec leur femme en période de menstrues, ils ne mangeaient pas [et ne buvaient pas] dans le même récipient qu'elles[2]. Allâh — que Sa mention soit exaltée — fit descendre ce verset et n'interdit dorénavant que les relations intimes avec elles, tant que durent leurs menstrues, et déclara licite tout le reste. Elles pouvaient leur oindre la tête, manger avec eux ou s'étendre dans le même lit, à condition toutefois, de porter sur elles un vêtement pour se couvrir et se garder de tout contact intime avec eux.

1.2. ● D'après d'autres, les Compagnons interrogèrent le Prophète pour les raisons évoquées dans le propos suivant :

... Mujâhid a dit [qu'avant la révélation de ce verset, par suite des mœurs anciennes] « les gens s'abstenaient de s'unir à leur épouse [par la voie normale] tant qu'elles étaient en menstrues, et s'unissaient à elles par leur fondement. Ils interrogèrent l'Envoyé à ce sujet et Allâh fit descendre ce verset : Ils t'interrogent sur la menstruation. Réponds-leur : "C'est une souillure"... Lorsqu'elles se seront purifiées abordez-les selon la manière qu'Allâh vous a ordonnée" ».

1.3. "*qul* : *huwa adhan*" = « *Réponds-leur* : "*C'est une souillure*" ».

Le terme "adhan" recouvre plusieurs significations et les commentateurs divergent sur celle qu'il convient de retenir ici. Les uns disent que "adhan" désigne la souillure (qadhar) ou tout ce qui comporte quelque chose de nuisible ou de répugnant. D'autres, comme Mujâhid, disent que ce terme signifie ici [tout simplement], le sang (dam).

Selon ce dernier avis il faudrait traduire ainsi : Réponds-leur : "C'est du sang".

(**2**,222-223)2. « *Par conséquent, tenez-vous à l'écart des femmes durant leurs menstrues* ».

C'est-à-dire que durant leurs périodes vous ne devez pas vous unir à elles ni contracter de mariage. Il y a toutefois divergence pour savoir jusqu'à quel point l'homme peut toucher sa femme pendant cette période.

2.1. ● D'après les uns, il ne peut pas du tout toucher son épouse et ne peut dormir avec elle sur le même lit à moins d'en être entièrement séparé par un drap. Cet avis est contesté. On rapporte qu'une femme s'isolait ainsi totalement de son mari lors de ses menstrues et que les épouses du Prophète réagirent en apprenant la chose et rappelèrent que la norme de l'Envoyé, en la matière, était de dormir avec ses épouses pendant leurs périodes, celles-ci étant couvertes d'un vêtement dépassant à peine les genoux.

Toutefois, ceux qui estiment que l'homme ne doit pas toucher sa femme lors de ses menstrues considèrent que dans ce verset Dieu ordonne de se tenir entièrement à l'écart des femmes pendant cette période, et qu'Il ne précise pas qu'il faut s'écarter de telle partie de son corps et non de telle autre.

2.2. ● D'après d'autres, ce que Dieu ordonne ici c'est de s'abstenir d'avoir des rapports charnels avec sa femme par contact avec la partie de son corps d'où se produit l'écoulement menstruel, tout le reste [excepté les relations contre nature] étant permis.

... Masrûq ibn al_Ajda' rapporte : « Je me rendis auprès de Aïcha pour lui demander quelque chose. En arrivant à la porte de sa maison je saluai en ces termes :

— Que la Paix soit sur le Prophète et sur les gens de sa Maison.

— Qu'il soit le bienvenu et qu'on le fasse entrer.

[Arrivé en sa présence] je lui dis :

— Je souhaite te demander quelque chose mais j'ai honte de poser la question.

— Je ne suis que ta mère et tu es mon fils, me répondit-elle[3].

— Quels contacts un homme peut-il avoir avec le corps de sa femme lorsqu'elle a ses menstrues ?

— Tous, sauf des contacts avec ses parties intimes ».

2.3. ● Enfin, d'après d'autres, ce passage signifie que, pendant les périodes de sa femme, un homme doit s'abstenir d'avoir des contacts avec les parties de son corps situées entre le nombril et les genoux et c'est l'avis le plus pertinent. Ainsi, d'après Ibn Abbâs et d'autres, il peut avoir des contacts avec la partie du corps de sa femme, située au-dessus de l'"izâr"[4].

> A cet endroit, Tabarî cite plusieurs propos équivalents en particulier de la part des épouses du Prophète, Aïcha et Maymûna qui disent en substance que le Prophète, lorsqu'il voulait être auprès d'elles alors qu'elles étaient en menstrues, leur ordonnait de se couvrir d'un "izâr" c'est-à-dire de couvrir la partie de leur corps située entre le nombril et les genoux.

(**2**,222-223)3. *« et ne vous approchez pas d'elles tant qu'elles ne seront pas pures ».*

C'est-à-dire, tant que l'écoulement n'aura pas cessé et qu'elles ne se seront pas entièrement lavées et purifiées de leurs menstrues en effectuant les grandes ablutions (ghusl).

> Tabarî aborde à cet endroit quelques variantes de lecture qui n'ont pas d'incidences notables sur le sens général retenu ici.

« Lorsqu'elles se seront purifiées » : dès qu'elles seront à nouveau en état de faire la prière[5],

"*fa_'tû_hunna min haythu amara_kumu _Llâh*" = *« abordez-les selon la manière qu'Allâh vous a ordonnée ».*

Les commentateurs divergent sur l'interprétation de ce passage.

3.1. ● D'après les uns, le sens est le suivant : lorsqu'elles se seront purifiées reprenez avec elles les rapports que Dieu vous avait interdits lors de leurs périodes.

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « Abordez-les selon la manière qu'Allâh vous a ordonné **de vous en abstenir** »[6].

... Mujâhid précise : « Abordez-les selon la voie qui vous était interdite auparavant, et ne cherchez pas autre chose ».

... C'est-à-dire : « ... par là où leur sang s'écoulait, dit encore Ibn Abbâs (...) ».

3.2. ● D'après d'autres, ce passage signifie : abordez-les comme Dieu vous l'ordonne, c'est-à-dire abordez-les lorsqu'elles sont en état de pureté.

● Enfin, d'après d'autres, ce passage signifie qu'il faut aborder la femme « comme Allâh l'a ordonné » c'est-à-dire, suivant des relations maritales et non des relations de fornication.

Le premier avis est le plus pertinent [dit Tabarî qui ajoute :] Le fait qu'il soit interdit d'aborder les femmes par leur sexe pendant leurs périodes, signifie qu'en dehors de celles-ci c'est de cette manière qu'il convient de les aborder et non par leur fondement, chose interdite (ḫarâm) aussi bien pendant les menstrues qu'en dehors de celles-ci.

Ce passage « abordez-les selon la manière qu'Allâh vous a ordonnée » est donc expliqué par le passage précédent : « ne vous approchez pas d'elles tant qu'elles ne seront pas pures » étant entendu qu'il s'agissait de ne pas s'approcher d'elles en ayant des rapports par là où leur sang s'écoulait.

(**2**,222-223)4. "*inna_Llâha yuḫibbu _t_tawwâbîn wa yuḫibbu _l_mutaṯahhirîn*" = *« en vérité, Allâh aime ceux qui se repentent intensément et Il aime ceux qui se purifient ».*

C'est-à-dire : Dieu aime ceux qui se repentent intensément (tawwâbîn)[7] de leurs péchés et qui restent purs de tout rapport avec les femmes par leur fondement.

D'autres interprètent ainsi : Dieu aime ceux qui se repentent intensément de leurs péchés et qui restent purs c'est-à-dire : qui se gardent bien d'y retomber.

(**2**,222-223)5. *Commentaire du verset 223.*

"*nisâ'u_kum ḫarthun la_kum*" = *« Vos femmes sont pour vous un* "*champ*" *».*

Ce passage signifie : vos épouses sont comme un champ que vous ensemencez pour avoir vos enfants.

"*fa_'tû ḫartha_kum annâ chi'tum*" = *« allez vers votre* "*champ*" *comme vous voulez ».*

C'est-à-dire : allez vers le "champ" qui produira vos enfants, selon la manière qu'il vous plaira de l'aborder.

Les commentaires divergent sur le sens des termes "annâ chi'tum" (traduit ici par : comme vous voulez).

5.1. ● D'après certains ce passage signifie : comme vous voulez (kayfa chi'tum).

... Ibn Abbâs commente ainsi : « "annâ chi'tum" c'est-à-dire que l'homme abordera sa femme comme (kayfa) il le veut à condition qu'il n'ait pas de relations avec elle par son fondement ni pendant ses menstrues ».

5.2. ● D'autres précisent que ce passage signifie qu'il peut aborder sa femme de la manière qui lui plaît, par l'avant ou par l'arrière, mais à condition de ne pas s'introduire en son fondement. Ceux qui partagent cet avis citent un propos de Rabîʿ ibn Anas selon lequel les Juifs prétendaient que les Arabes avaient pour habitude d'aborder leur femme par le dos et que l'enfant issu de tels rapports louchait. Dieu réfute ici de telles fables (uḫdûtha) (...). Certains commentateurs mentionnent que cette habitude était propre aux Mekkois mais inconnue à Médine. Lorsque les Émigrés, arrivés à Médine, s'unirent à des Médinoises, celles-ci furent scandalisées au point que la chose fut évoquée devant le Prophète. C'est dans ces circonstances que ce verset fut révélé (...).

[Tabarî ajoute]. Ce passage ne signifie en aucun cas que l'homme peut avoir des relations avec sa femme par le fondement. La particule "annâ" indique seulement que l'homme est libre de s'unir normalement à sa femme selon la manière qui lui plaît. Mais il est bien précisé qu'en allant vers elle il va comme vers un "champ" qu'il ensemence ce qui ne laisse aucun doute quant à la nature de ses relations avec elle.

(**2**,222-223)6. "*wa qaddimû li_anfusi_kum*" = « *Avancez* [*de bonnes œuvres*] *pour vos âmes* ».

> Cette phrase ne comporte pas de complément explicitement mentionné. Sa traduction littérale serait : avancez pour vos âmes, ou encore : présentez à vos âmes, ou encore, après un début d'interprétation : accomplissez d'avance pour vos âmes. Mais au juste, que faut-il avancer, présenter ou accomplir pour son âme?
>
> Compte tenu du commentaire de Tabarî nous verrons que cette deuxième partie du verset peut se rapporter à toute la série de versets comportant des "réponses" à caractère juridique (215 à 223).

Les commentateurs divergent sur le sens de ce passage. D'après certains qui se réfèrent à Suddiyy il s'agit d'accomplir du bien (khayr). D'après d'autres qui se réfèrent à Ibn Abbâs il s'agit d'invoquer le Nom de Dieu avant l'union intime.

[Tabarî ajoute]. C'est l'interprétation de Suddiyy qui est la plus pertinente. Dans ce passage Dieu ordonne à Ses serviteurs d'accomplir des œuvres bonnes et pieuses en vue de leur retour vers leur Seigneur et pour préparer ainsi leur rencontre avec Lui.

> Cette interprétation rejoint celle qui avait déjà été donnée d'un passage semblable : voir com. (**2**,110)1.
>
> A partir de cette interprétation de base, Tabarî va passer à un niveau plus profond de compréhension et va expliquer ce passage du point de vue structurel. En effet, de quel bien ou de quelles œuvres s'agit-il ici?

Nous considérons [dit Tabarî] que l'interprétation que nous avons retenue est la meilleure pour la raison suivante: par ce passage "qaddimû li_anfusi_kum", Dieu ordonne de faire le bien c'est-à-dire, de Lui obéir, et Il fait suivre cet ordre d'un autre : celui de Le craindre en se gardant de Lui désobéir. Or ce second ordre constitue un avertissement à caractère général (ʿâmm) et il est plus conforme à la logique du texte de penser que l'ordre qui précède cet avertissement a aussi ce caractère général.

Quelqu'un nous demandera peut-être ceci : en quoi consiste cet ordre d'obéir alors que dans ce verset, le seul ordre qui précède ce passage [concerne les relations intimes] et c'est celui d'aller « vers votre champ comme vous le voulez ». [En quoi l'ordre d'obéir dans ce domaine revêt-il un caractère général?]

Nous répondrons que la chose n'est pas telle que la suppose celui qui nous pose cette question.

Par ce passage « avancez [de bonnes œuvres] pour vos âmes », Dieu veut dire ceci : accomplissez toutes les bonnes œuvres que Je vous ai encouragé à accomplir dans ces versets où Je dis, en M'adressant à Mon Prophète, « Ils t'interrogent sur... », depuis le verset « Ils t'interrogent sur ce qu'ils doivent dépenser [en aumônes]... » jusqu'aux versets suivants, et dans lesquels les croyants posent des questions au Prophète et dans lesquels Je leur apporte la réponse[8].

Dans tous ces versets vous trouverez une direction spirituelle qui vous guidera pour accomplir les actes grâce auxquels Je serais Satisfait de vous.

Par conséquent, « Avancez pour vos âmes », le bien que Je vous ai ordonné d'accomplir afin de le retrouver auprès de Moi lors de votre "retour" (maʿâd).

« craignez Allâh et sachez que vous Le rencontrerez »[9] et toi, Muhammad, *« annonce la bonne nouvelle aux croyants »*[10]

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,222-223)

1. Le terme "mahîd" ne désigne pas précisément la menstruation qui est une fonction physiologique mais plutôt les menstrues c'est-à-dire l'écoulement sanguin lui-même. L'interprétation donnée en 1.3. confirme ce sens.

2. Il s'agissait peut-être d'anciennes règles d'hygiène, d'origine traditionnelle dans leur principe et qui ne subsistaient probablement plus qu'à l'état de superstitions. L'Islâm rétablit ici ces règles dans leur dépouillement originel et la pureté de ce qui en constitue le principe en abrogeant et en rejetant les pratiques superfétatoires, déviées, ou aberrantes au point d'aboutir à la "subversion" de la règle première.

Pour les règles d'impureté de l'homme et de la femme dans la tradition judaïque, voir : Lévitique **15**,1 à 32.

3. Toutes les épouses du Prophète ont le noble titre de "Mère des Croyants" (Umm al_Mu'minîn ; pl. : Ummahât al_Mu'minîn). Dans les premiers temps de l'Islâm, après la mort du Prophète, elles jouèrent un rôle très important dans la transmission de l'enseignement prophétique. Bien des indices dans la littérature des premiers siècles montrent qu'il est plus que probable qu'elles transmirent également un enseignement très complet aux femmes, enseignement qui se perpétua ensuite par transmission orale, dans les cercles féminins des grands centres intellectuels de l'Islâm. Malheureusement il reste peu de traces écrites de cet enseignement proprement féminin et, plus tard, des mœurs plus "méditerranéennes" qu'islamiques firent beaucoup pour estomper et faire tomber dans l'oubli la dignité des "dames" dans les premiers siècles de l'Islâm.

4. L'"izâr" est tout vêtement qui ceint la taille et cache les parties naturelles.

Sur cette question des contacts entre un homme et son épouse en menstrue, la loi islamique est très modérée en comparaison de la loi juive qui interdit non seulement le moindre attouchement avec la femme dans cet état, mais aussi le contact avec toute les choses touchées à ce moment-là par elle.

5. Il est fréquent qu'une femme musulmane fasse savoir qu'elle est en période de menstrues en disant tout naturellement qu'elle "ne prie pas".

6. "fa_'tû_hunna min haythu amara_kumu_Llâh **an ta'tazilû_hunna**". La traduction qui a été donnée ici de cette phrase est quelque peu incorrecte mais le contexte la rend compréhensible ; son intérêt est de montrer que l'explication d'Ibn Abbâs vient s'adjoindre au passage coranique et qu'elle en constitue en quelque sorte un élément sous-entendu : "an taʿtazilû_hunna" (de vous en abstenir) vient en complément du verbe "amara" (ordonner).

7. Lorsque Tawwâb est un Nom divin nous l'avions traduit par "Qui revient sans cesse". "Tawwâb" est l'intensif de "tâ'ib" qui signifie : celui qui revient ou celui qui se repent. (Voir com. (**2**,37)2., tome 1, p. 159).

8. Il s'agit jusqu'à présent des versets suivants : « Ils t'interrogent sur ce qu'ils doivent dépenser en aumônes... que cela soit destiné à vos parents... » (215).

« Ils t'interrogent sur le mois sacré... » (217)
« Ils t'interrogent sur les boissons enivrantes et des jeux de hasard... ».
« Ils t'interrogent sur ce qu'ils doivent dépenser [en aumônes] ... l'excédent ... » (219).
« Ils t'interrogent sur les orphelins... » (220).
« Ils t'interrogent sur les menstrues... » (222).
9. Voir aussi **2**,46.
10. Voir aussi **2**,25, **2**,97 et **2**,155.

* * *

وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ
عُرۡضَةٗ لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصۡلِحُواْ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ
وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴿٢٢٤﴾ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ
وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتۡ قُلُوبُكُمۡ وَٱللَّهُ غَفُورٌ
حَلِيمٞ ﴿٢٢٥﴾

« Ne faites pas [de la mention] d'Allâh un moyen pour donner de la force à vos serments en vue de ne plus faire des actes de bonté [à l'égard d'un parent] ou des actes de piété ou encore de ne plus faire œuvre de réconciliation entre les gens ; Allâh est Oyant et Omniscient. **(2**,224)

"wa lâ taj'alû _llâha 'urdatan li_aymâni_kum an tabarrû wa tattaqû wa tuçlihû bayna _n_nâsi/wa _llâhu samî'un 'alîmun".

« Allâh ne vous reprendra pas pour vos paroles prononcées à la légère dans vos serments, mais Il vous reprendra pour ce que vos cœurs auront acquis et Allâh est Pardonnant et Longanime ». **(2**,225)

"lâ yu'âkhidhu_kumu_llâhu bi_l_laghwi fî aymâni_ _kum wa lâkin yu'âkhidhu_kum bi_mâ kasabat qulûbu_ _kum/wa _llâhu ghafûrun halîmun".

Brefs extraits résumés.

(2,224) *“ lâ tajᶜalû _Llâha ᶜurḏatan li aymâni_kum an tabarrû...”.*

> D'après les commentaires le début de ce verset présente deux possibilités de compréhension qui se rejoignent quant à l'essentiel ;
>
> — l'une, retenue par Tabarî, correspond à la traduction donnée ci-dessus ;
>
> — l'autre, correspond à la traduction suivante : « Ne mettez pas Allâh en cause dans vos serments de ne pas faire des actes de bonté... ».

Les commentateurs divergent sur le sens du début de ce verset.

● D'après les uns ce passage signifie : ne mettez pas Dieu en cause lorsque vous jurez de ne pas avoir de bons rapports (an tabarrû) à l'égard d'un parent[1], de ne pas craindre Dieu (wa tattaqû) ou encore de ne pas chercher à réconcilier (wa tuçliẖû) deux personnes[2] en disant : j'ai pris un engagement auprès d'Allâh à ne pas faire telle ou telle chose.

● D'après d'autres ce passage signifie qu'il ne faut pas jurer par Dieu dans les propos que vous tenez entre vous [pour donner de la force au serment que vous faites], et utiliser ensuite ce serment comme argument pour ne pas faire le bien.

Celui qui jure ainsi par Dieu de ne plus avoir de rapports convenables avec un parent, de ne plus faire certains actes de piété ou de ne pas réconcilier les gens, se doit de laisser le serment qu'il a prêté ainsi et d'agir comme Dieu le lui ordonne. Cet avis est le plus pertinent.

[Tabarî précise]. La particule négative “lâ” n'est pas mentionnée dans le passage : “ᶜurḏatan li_aymâni_kum an tabarrû...” (au lieu de “an lâ tabarrû). Ceci est dû au fait que la phrase est suffisamment claire pour qu'il ne soit pas utile de mentionner cette particule[3].

Quant au terme “ᶜurḏa” il signifie “force” ou “intensité”.

« Allâh est Oyant et Omniscient » c'est-à-dire qu'Il entend ce que vous dites lorsque vous jurez par Allâh que vous ne ferez pas tel bien, tel acte de piété ou telle œuvre de réconciliation, et Il connaît parfaitement les choses non-manifestes comme [par exemple] l'intention cachée au “fond des poitrines” lorsque vous prononcez de tels serments, car aucune chose manifeste ou non-manifeste ne Lui échappe.

(2,225) *« Allâh ne vous reprendra pas pour vos paroles prononcées à la légère (lawgh) dans vos serments ».*

Les commentateurs divergent sur l'interprétation de ce passage, en particulier sur le sens à donner au terme “lawgh” (traduit ici par “paroles prononcées à la légère”) dans le passage “al_laghwi fî aymâni_kum”.

● Certains considèrent que “laghw” désigne ici les mots de serments comme “oui, par Allâh” ou “non par Allâh”, prononcés dans le feu d'une conversation sans que celui qui les prononce ait vraiment l'intention de faire un serment.

... Ibn Abbâs interprète ainsi ce passage : « “Les paroles prononcées à la légère dans vos serments” sont des paroles comme “oui par Allâh” ou “non par Allâh” ».

Tabarî cite encore une trentaine d'autres propos concordants qui fondent cette interprétation qu'il considérera comme la plus pertinente. Il précise que ceux qui prononcent de telles paroles à la légère sont toutefois tenus dans ce monde à les expier par une "kaffâra" (expiation) selon le verset concernant l'expiation des serments faits à la légère (Cf. **5,89**) mais Dieu ne leur tiendra pas rigueur de leurs propos inconsidérés.

Par contre, ceux qui prononcent volontairement un serment qu'ils ne devraient pas prêter, avec l'intention de ne plus faire un acte recommandé par Dieu comme les actes mentionnés dans le verset précédent, ceux-là sont également tenus à expier de tels propos et ne doivent pas tenir compte de cet engagement qu'ils n'étaient pas en droit de prendre, mais de plus, au Jour du Jugement, Dieu leur tiendra rigueur de l'intention qu'ils ont eue au moment où ils jurèrent de ne pas faire tel ou tel acte d'obéissance (Voir com. (**2,289-286**)1.).

Voilà, en résumé, l'essentiel du commentaire personnel de Tabarî, qui correspond d'ailleurs dans l'ensemble au consensus de la Communauté sur ce point.

Mais ce n'est pas là tout le commentaire car Tabarî mentionne encore d'autres avis. La lecture d'une traduction complète de ces avis et des principaux propos qui les fondent (près de soixante-dix propos en tout) serait longue et fastidieuse. Nous ne retiendrons que l'essentiel des principaux avis en tenant compte que l'avis principal est celui qui a été donné en premier lieu.

● D'autres interprètent le passage "al_laghwi fî aymâni_kum" de la façon suivante.

Il s'agit de celui qui affirme ou qui nie quelque chose sous la foi d'un serment "par Dieu" et qui croit sincèrement que la chose est effectivement comme il le dit alors que ce n'est pas le cas.

Certains, comme Sa'îd ibn Jubayr considère que dans ce cas il n'est pas tenu à l'expiation.

● D'autres disent qu'il s'agit du serment que l'on prête, sous l'effet de la colère.

● D'autres disent qu'il s'agit du serment de faire sciemment une chose que Dieu a interdite ou de ne pas faire une chose qu'Il a ordonnée.

[A propos de l'expiation :]

Sa'îd ibn Jubayr considère que Dieu ne lui tiendra pas rigueur de ne pas être fidèle à ce serment et de ne pas l'expier.

... Par contre Masrûq considère qu' « il n'y a pas d'expiation (kaffâra) pour un serment qu'il ne serait pas licite de tenir ».

... Cha'bî considère que, dans ce cas, « l'expiation consiste à s'en repentir » (...).

● D'autres considèrent que le terme "laghw" signifie ici le parjure par négligence : ici il s'agissait de la négligence "dans" les serments c'est-à-dire du fait d'oublier un serment qui a été prononcé :

... Ibrâhîm dit que ce passage « concerne le cas de celui qui prononce un serment puis qui l'oublie ».

« mais Il vous reprendra pour ce que vos cœurs auront acquis » c'est-à-dire pour les intentions que vous aurez eues en faisant des serments en connaissance de cause[4].

« et Allâh est Pardonnant et Longanime »; Pardonnant pour les propos que vous aurez tenus à la légère en faisant des serments [sans vous apercevoir de leur gravité] et Longanime, car Il ne hâte pas le châtiment de ceux qui Lui désobéissent sciemment [leur laissant le temps de s'en repentir].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,224-225)

1. Cf. Cor. **24**,22 — verset faisant allusion à Abû Bakr et à Misṯah ibn Uthâma.
2. Cf. **49**,9 et 10.
3. Ceci prouve, si besoin en était, que la traduction « Ne faites pas de Dieu l'objet de vos serments **afin d'**être bons... » est totalement erronée.
4. Le Prophète a dit : « Les actes ne valent que par les intentions... ».

*
* *

لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ
أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ
عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾

« Pour ceux qui jurent [de s'abstenir] de leur épouse il y a une attente de quatre mois et s'ils reviennent [sur leur serment] en vérité, Allâh est Très-Pardonnant et Très-Miséricordieux ».

"li_l_ladhîna yu'lûna min nisâ'i_him tarabbuçu arbaʿati achhurin/fa_in fâ'û fa_inna_llâha ghafûrun raẖîmun".

« S'ils confirment la répudiation, alors, en vérité, Allâh est Oyant et Omniscient ». (**2**,227)

"wa in ʿazamû _ṯ_talâqa fa_inna_llâha samîʿun ʿalîmun".

Termes techniques indispensables pour comprendre la suite du commentaire :
— âlâ (d'où yu'lûna) : jurer, faire un serment.
— îlâ', ou aliya : serment ; avec ce sens général, ce terme est presque synonyme de "ẖalf" (serment), "yamîn" (droite, pour dire serment de la main droite) mais avec la connotation qu'il s'agit toujours d'un ser-

ment "négatif" à savoir : s'abstenir de quelque chose. Mais ce terme "îlâ′" a été employé pour désigner en particulier le "**serment catégorique d'abstinence**" de relations intimes avec l'épouse.

— mûlin : qui fait le serment nommé îlâ′ ;
— fay′ : rétractation (litt. : retour) ;
— ṯalâq : répudiation.

Tous ces termes ont fondamentalement dans la langue arabe un sens général d'où découle, en contexte coranique, un sens spécifique, qui sera le seul à devoir être retenu ici.

Dans ce verset et les suivants et dans leur commentaire les personnes concernées par les normes juridiques en cause sont mentionnées au pluriel. Nous respecterons bien entendu ce pluriel dans la traduction du verset, mais nous utiliserons le plus souvent le singulier dans la traduction du commentaire car il est plus conforme au génie de la langue française, et permet d'alléger la traduction sans altérer le sens.

(**2**,226-227)1. "*li_l_ladhîna yu'lûna min nisâ'i_him tarabbuçu arbaʿati achhurin*" = « *Pour ceux qui jurent* [*de s'abstenir*] *de leur épouse il y a une attente de quatre mois* ».

Le sens du verset est : "li_l_ladhîna yu′lûna **an yaʿtazilû** min nisâ′i_him..." ; les termes "an yaʿtazilû", le fait de s'abstenir[1], ne sont pas mentionnés car le reste du passage est suffisamment explicite.

Les commentateurs divergent quant à la nature exacte du serment (yamîn) entraînant pour l'homme qui le prononce le fait d'être "mûlin" par rapport à son épouse.

1.1. ● D'après les uns, pour que l'homme soit effectivement mûlin [c'est-à-dire, pour que son serment soit un îlâ′, dans le sens particulier de ce terme] il faut qu'il l'ait prononcé en état de colère contre son épouse et en ayant l'intention de la sanctionner par l'abstinence de relations sexuelles avec elle. S'il n'a pas une telle intention et qu'il n'est pas en colère contre elle, il n'est pas mûlin [et son serment n'est pas un îlâ′ mais un simple "yamîn" sans les conséquences mentionnées dans ce verset]. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Abû Aṯiya rapporte que, lorsque son frère décéda, il laissa un jeune fils. Il dit alors à son épouse de l'allaiter [avec son propre fils] et celle-ci lui répondit qu'elle craignait qu'il ne cohabite avec elle[2]. Il jura (ẖalafa) de ne plus cohabiter avec elle jusqu'au moment où elle les aurait sevrés et il agit ainsi. Par la suite, il se rendit au Conseil... auquel il fit part du serment qu'il avait fait... et les notables du Conseil lui dirent :

— Tu t'es interdit ta femme [par ce serment].

Abû Aṯiya ajoute : « Je rapportai ceci à Alî — qu'Allâh soit satisfait de lui — et celui-ci me dit ceci :

— En agissant ainsi tu ne voulais que le bien [de ton épouse et des enfants] or il n'y a "ilâ′" que dans le cas où l'homme qui le prononce est en colère ».

... Ibn Abbâs a dit : Il n'y a serment catégorique d'abstinence que dans l'état de colère ».

[Tabarî ajoute]. Ceux qui partagent cet avis avancent l'explication suivante : l'îlâ' n'est valable que dans le cas de colère et avec l'intention d'être désagréable à l'égard de l'épouse [pour la sanctionner de quelque chose]. Or en fixant un terme (de quatre mois) à l'îlâ' Dieu offre à la femme l'issue à une situation pénible pour elle, lorsque son mari la prive de la compagnie et de la familiarité à laquelle elle a droit.

Par conséquent, si en prêtant son serment l'homme ne voulait pas être désagréable à son épouse mais, au contraire, voyait en cela son bien, dans ce cas l'issue que constitue le terme inhérent au "serment catégorique d'abstinence" n'a plus aucune raison d'être et donc il n'y a pas eu véritablement de "serment catégorique d'abstinence".

1.2. ● D'après d'autres, l'homme prononce l'îlâ' dans tous les cas où il fait le serment de s'abstenir de relations intimes avec son épouse, qu'il soit en colère contre elle ou non.

... Ibrâhîm a dit : « Tout serment qui interdit les relations sexuelles pendant quatre mois est un "serment catégorique d'abstinence" ».

... Ibn Sirrîn en entendant parler du cas de l'homme qui faisait serment de ne plus avoir de relations avec son épouse jusqu'au sevrage de son enfant[3] a dit : « Je ne comprends pas ce qu'ils inventent sur ce point. Allâh a dit : "pour ceux qui jurent [de s'abstenir] de leur épouse [il y a] une attente de quatre mois...". Par conséquent au terme du quatrième mois, s'il désire reprendre sa femme, qu'il fasse une nouvelle demande en mariage ».

[Tabarî ajoute]. Ceux qui partagent cet avis considèrent le verset dans son sens apparent, qui est général, et font remarquer que Dieu n'a rien spécifié : Il a mentionné le serment d'abstinence en général sans préciser s'il s'agissait de tel serment [énoncé en état de colère] ou s'il s'agissait de tel autre [énoncé alors que le mari est satisfait de son épouse]. Par conséquent, pour certains d'entre eux, est "mûlin" tout homme qui fait le serment de s'abstenir de son épouse pendant une période **plus longue** que celle que Dieu a impartie pour le terme de l'îlâ'. Pour d'autres, il est mûlin même si la durée de son engagement est juste celle de l'attente normale des quatre mois[4].

1.3. ● Enfin, pour d'autres encore, l'îlâ' est tout serment d'abstinence qu'un homme prononce à l'encontre de sa femme, pour lui être pénible, en jurant de s'abstenir soit des rapports intimes ou même simplement en jurant de s'abstenir de conversations ou de relations convenables avec elle. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abî Dhi'b al_Amirî rapporte qu'un homme de sa famille avait dit à sa femme : "Si je te parle [ne fût-ce qu'une fois] pendant un an tu seras "libre" (ṯâliq)"[5].

Cet homme alla consulter Al_Qâsim et Sâlim qui lui répondirent : — Si tu lui parles avant l'écoulement d'une année elle est "libre" mais si tu ne lui parles pas elle l'est également dès le terme du quatrième mois.

[Tabarî ajoute]. Ceux qui partagent cet avis considèrent que, l'abstinence de conversations ou de relations convenables dont le mari fait supporter les conséquences à sa femme peut être tout aussi pénible à celle-ci que l'abstinence des rapports intimes. Par conséquent, celui qui prononce un tel serment, prononce un îlâ′, dont le terme de quatre mois, fixé par Dieu, offre une issue à la femme pour sortir de cette situation.

[Conclusion de Tabarî]. L'interprétation la plus pertinente est celle qui consiste à dire : est "îlâ′" tout serment prononcé par l'homme en colère ou non, afin de s'abstenir des rapports intimes avec sa femme pendant une période supérieure à la période d'attente fixée par Dieu [et pendant laquelle il peut revenir sur son serment][6].

Nous avons expliqué dans notre Livre "Kitâb al_Laṯîf bi_mâ fî_hi_l_Kifâya" que tout autre avis que celui-ci est erroné.

(**2**,226-227)2. *« et s'il revient* [*sur son serment*] *en vérité, Allâh est Très-Pardonnant et Très-Miséricordieux ».*

2.1. *"fa in fâ′û" = « et s'ils reviennent* [*sur leur serment*] *»* : Dieu — que Sa mention soit exaltée — veut dire ceci : si l'homme qui a fait le serment de s'abstenir de son épouse, revient sur son serment et reprend avec elle les rapports intimes qu'il avait juré ne pas avoir, Dieu est Très-Pardonnant à son égard en ce qui concerne sa rétractation et Très-Miséricordieux comme Il l'est à l'égard de Ses serviteurs croyants.

Le verbe "fâʿa" (d'où fâʿû) a le sens de revenir (rajaʿa) et son maçdar est "fay′" qui signifie le retour (rujûʿ). Les commentateurs sont d'accord avec ce commentaire mais ils divergent toutefois sur la façon dont ce "retour" peut avoir lieu.

2.1.1. ● D'après les uns, le fay′ ne peut avoir lieu que par l'union intime (jimâʿ) et cet avis est fondé sur des propos d'Ibn Abbâs, de Masrûq, de Amîr et de

... Saʿîd ibn Jubayr qui a dit : « Le "retour" (fay′) ne peut avoir lieu que par l'union intime ; il n'y a pas d'autre possibilité [pour celui qui a prononcé l'"îlâ′" et qui veut se rétracter] que celle de s'unir à son épouse, même s'il est en prison ou en voyage ».

2.1.2. ● D'après d'autres, le fay′ peut consister à revenir sur le serment en se rétractant verbalement ou en ayant l'intention de se rétracter, qu'il y ait la possibilité de s'unir à l'épouse ou non.

... Al_H̱asan et Akrama ont dit que si l'homme qui veut revenir vers son épouse après avoir prononcé le serment catégorique d'abstinence, « a une excuse pour ne pas s'unir à elle par suite d'une maladie ou d'un voyage, son fay′ est valable s'il déclare devant témoins qu'il revient vers son épouse ».

... Ibrâhîm rapporte le cas d'un homme qui fit le serment catégorique de s'abstenir de son épouse alors que celle-ci était enceinte. Une fois qu'elle eut accouché et avant que les quatre mois ne fussent écoulés il eut le désir de revenir vers elle mais ne put le faire avant le terme du quatrième mois car elle était en période de couches [période pendant laquelle les rapports intimes sont prohibés].

Il interrogea Alqama ibn Qays sur ce point et celui-ci lui répondit :
— N'es-tu pas en ton âme revenu vers ton épouse?

— Si !

— Par conséquent, elle est [encore] ta femme !

2.1.3. ● Enfin, d'après d'autres, le fay′ consiste nécessairement à déclarer devant témoins que l'on revient vers son épouse (...).

2.1.4. [Tabarî ajoute]. Les divergences des commentateurs à propos du fay′ correspondent aux divergences qu'ils ont quant à la nature de l'îlâ′. Ceux qui considèrent que l'îlâ′ est le serment catégorique de ne plus avoir de rapports intimes avec l'épouse pendant quatre mois, considèrent que le fay′ consiste à se rétracter de ce serment en ayant des rapports intimes avec elle. Ceux qui considèrent que l'îlâ′ peut être le serment catégorique de s'abstenir de parler à l'épouse, ou d'avoir de bonnes relations avec elle, considèrent que le "fay′" consiste à reprendre les relations dont on avait juré de s'abstenir.

[Conclusion de Tabarî]. L'avis le plus pertinent est de dire ceci : étant donné que nous considérions qu'il n'y avait îlâ′ que dans le cas de serment catégorique d'abstinence de rapports intimes, nous considérons à présent que le fay′, c'est-à-dire, le fait de revenir sur ce serment, n'est effectif que par la reprise de ces rapports intimes.

2.2. "*fa inna _Llâha Ghafûrun Raẖîm*" = *« En vérité, Allâh est Très-Pardonnant et Très-Miséricordieux ».*

2.2.1. D'après certains savants, celui qui se rétracte de son serment catégorique d'abstinence n'est pas tenu à l'expiation. Pour eux, la fin de ce verset prend alors la signification suivante : Dieu est Très-Pardonnant à l'égard de celui qui revient sur son serment et le dénonce et Il ne lui en tient pas rigueur ; Il est aussi Très-Miséricordieux en le dispensant d'avoir à effectuer l'expiation (kaffâra) exigée pour toute autre transgression de serment.

2.2.2. D'après d'autres, le "fay′" oblige à une expiation ; dans ce cas ils comprennent la fin de ce verset ainsi : Dieu est Très-Pardonnant à l'égard de ceux qui se rétractent de leur "îlâ′" et expient ce serment comme sont tenus d'expier tous ceux qui transgressent un serment ; Dieu est Très-Miséricordieux à leur égard d'une part parce qu'Il lève tout châtiment immédiat ou différé pour leur transgression et cela, du fait qu'ils l'expient comme Il leur a ordonné de le faire et, d'autre part, Il est Très-Miséricordieux à leur égard en leur donnant quatre mois de délai pour effectuer le "fay′" ; quatre mois pendant lesquels Il n'accorde pas encore à la femme, dont le mari a juré de s'abstenir, les droits qu'Il lui accorde après expiration de ce délai. C'est l'avis le plus pertinent [ajoute Tabarî].

(**2**,226-227)3. "*wa in ʿazamû _ṯ_ṯalâqa fa_inna _Llâha Samîʿun ʿAlîm*" = *« S'ils confirment la répudiation, alors, en vérité, Allâh est Oyant et Omniscient ».*

[*Brefs extraits*]

C'est-à-dire : s'ils confirment la répudiation en ne procédant pas au fay′ et en maintenant par conséquent l'îlâ′ jusqu'à son terme, dans ce cas il y a répudiation (ṯalâq).

Toutefois les commentateurs divergent sur la façon dont ils confirment la répudiation, c'est-à-dire, sur la façon dont celle-ci devient effective.

3.1. ● D'après les uns, l'expiration du délai de quatre mois après le serment catégorique d'abstinence, équivaut par elle-même, à une répudiation patente par formule simple. C'est l'avis de Ibn Mas‘ûd.

> Tabarî cite ensuite un grand nombre de propos dont l'essentiel à retenir est ceci : après cette période, la femme dispose d'elle-même, et si l'homme désire la reprendre il doit contracter un nouveau mariage avec elle et lui présenter un nouveau "douaire". Sinon, elle attendra l'écoulement de trois "qurû'" avant de pouvoir se remarier.

3.2. ● D'après d'autres, la femme est effectivement répudiée si le mari maintient son attitude mais il est aussi en droit de la reprendre à ce moment-là. Cet avis est fondé sur des propos de Sa‘îd ibn al_Musayyib et de Zuhrî (...).

3.3. ● Enfin, d'autres disent que ce verset a le sens suivant : celui qui fait le serment catégorique de s'abstenir de son épouse peut attendre quatre mois pour décider de ce qu'il fera. Si au terme de ces quatre mois il revient vers son épouse, reprend avec elle les bonnes relations ainsi que les rapports conjugaux « en vérité Allâh est Très-Pardonnant et Très-Miséricordieux ». Par contre, s'il décide alors de la répudier [qu'il sache que] Dieu est Oyant car Il entend la répudiation qu'il aura prononcée à son encontre, et Omniscient car Il connaît le comportement bon ou mauvais qu'il aura eu à son égard.

Ceux qui partagent cet avis considèrent que l'écoulement des quatre mois impose, en faveur de la femme, que le mari se décide soit au "retour" (fay') soit à la répudiation (ṯalâq), la chose pouvant être imposée au mari par les autorités. Cet avis est fondé sur des propos de Umar ibn al_Khaṯṯâb, Uthmân, Alî et bien d'autres.

... Alî a dit : « Au terme des quatre mois le "mûlin" est mis en demeure de se rétracter ou de répudier ».

Cet avis est aussi le plus pertinent [ajoute et conclut Tabarî].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,226-227)

1. "an ya‘tazilû : litt. : qu'ils s'abstiendront. Ces termes forment le "taqdîr" de ce verset. Il faut rétablir ces éléments sous-entendus pour comprendre celui-ci ; ce n'est donc pas le verbe "âlâ" à lui seul qui signifie : jurer de s'abstenir, bien que, par la suite, c'est dans ce sens qu'il fut employé et entra de ce fait, avec ce sens, dans la terminologie juridique islamique. (La même chose pourra être dite des dérivés îlâ, mûlin ou aliya).

2. Ce qui risquait de couper la montée du lait si elle se retrouvait enceinte. Tabarî cite d'autres propos sur le cas d'Abû Aṯiya qui ne laisse aucun doute sur les points suivants :
— il avait déjà un fils que sa femme allaitait lorsqu'il prit en charge son neveu ;
— il était pauvre ;
— le serment qu'il a prononcé n'est pas un serment catégorique d'abstinence avec les implications juridiques de celui-ci, mais un simple serment de continence.

3. Il s'agit probablement du cas d'Abû Aṯiya.

4. Au-delà de ces quatre mois, c'est-à-dire, à partir du 1er jour du cinquième mois, la femme lui est interdite. Pour la reprendre, d'après les uns, il est tenu de contracter un nouveau mariage

avec versement d'une nouvelle dot, d'après d'autres, il s'agit d'une répudiation avec les conséquences habituelles de la répudiation dans ce domaine. (Voir Cor. **2**,230).

5. T̲âliq : c'est-à-dire : répudiée. Nous verrons plus loin le sens fondamental du terme "t̲alâq" (et des termes de même famille) pour lequel le seul terme français disponible est "répudiation" bien que celui-ci est une étymologie totalement différente.

6. **Positions d'École**: les quatre Écoles juridiques sont d'accord pour considérer qu'il y a îlâ' si l'homme jure de s'abstenir d'avoir des relations intimes avec son épouse **plus de** quatre mois.

Il y a divergence s'il jure de ne s'abstenir d'elle que pendant quatre mois : pour les H̲anifites on applique les conséquences de l'îlâ' et le divorce est prononcé.

Pour les trois autres on ne les applique pas : au terme de quatre mois l'homme peut revenir vers son épouse ou il peut la répudier.

Les quatre Écoles sont d'accord pour dire que, lorsqu'il y a îlâ' et que l'homme retourne vers sa femme avant le terme de quatre mois, l'îlâ' s'achève et l'homme est tenu d'expier son serment par une "kaffâra" en jeûne, aumônes ou libération d'esclaves ; cf. Cor. **5**,89.

*
* *

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ
مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ
وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا إِصْلَٰحًا
وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ
دَرَجَةٌ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾

« Les femmes répudiées observeront un délai d'attente de trois "périodes". **(2,228)**

Il ne leur est pas licite de taire [à leur mari], ce qu'Allâh a créé en leur sein si elles croient en Allâh et au Jour dernier.

Quant à leur mari, ils sont en droit de les reprendre pendant ce délai s'ils désirent le bien.

Les femmes ont pour elles [des droits] équivalents à ce qui leur incombe [comme devoir] en ce qui est convenable et les hommes ont "un degré" sur elle; et Allâh est Tout-Puissant et Très-Sage ».

"wa _l_mutallaqâtu yatarabbaçna bi_anfusi_hinna thalâthata qurû'in/wa lâ yahillu la_hunna an yaktumna mâ khalaqa _llâhu fî arhâmi_hinna in kunna yu'minna bi_llâhi wa _l_yawmi _l_âkhiri/wa buʿûlatu_hunna ahaqqu bi__raddi_hinna fî dhâlika in arâdû içlâhan/wa la_hunna mithlu _l_ladhî ʿalay_hinna bi _l_maʿrûfi/wa li_l_rijâli ʿalay_hinna darajatun wa _llâha ʿazîzun hakîmun".

Pour tout ce qui concerne la répudiation (talâq) et ses modalités, voir le commentaire du verset 229 et suivants.

(**2**,228)1. "*wa _l_mutallaqâtu yatarabbaçna bi_anfusi_hinna thalâthata qurû'*" = *« Les femmes répudiées observeront un délai d'attente de trois périodes ».*

Le terme "mutallaqât" (traduit ici par "femmes répudiées") désigne les femmes dégagées des obligations envers leur mari, qui ne sont pas empêchées de se remarier et qui ne sont pas encore demandées en remariage. Ce terme dérive de la racine "talaqa" signifiant : "lâcher, mettre en liberté", et qui est aussi utilisé pour dire qu'une femme est "soulagée" de sa grossesse, c'est-à-dire qu'elle accouche (tuliqat)[1].

Le sens de ce passage est le suivant : la femme qui a été répudiée par son mari, après consommation du mariage, et qui est en âge d'avoir des menstrues et [aussi par conséquent] des périodes de pureté, attendra un délai de trois "qurû'" avant de pouvoir se remarier.

Les commentateurs divergent sur le sens précis du terme "qur'" (pl. : qurû' ou aqrâ').

1.1. ● D'après les uns, le "qur'" désigne la menstrue "hayd"[2]. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Qatâda commente ainsi ce passage : « La période d'attente (ʿidda) de la femme répudiée est de trois périodes menstruelles. [Cette disposition était au début générale]. Par la suite, furent exclus de cette disposition, les cas de la femme répudiée avant la consommation du mariage, de celle qui désespère d'avoir encore ses règles, de celle qui ne les a pas et enfin de celle qui est enceinte ».

... Akrama a dit : « Les [périodes nommées] "qur'" désignent les menstrues non les périodes de pureté (tuhr) ».

... Ibrâhîm an_Nakhʿî rapporte que Umar ibn al_Khattâb et Ibn Masʿûd ont dit : « Le mari est en droit de la reprendre tant qu'elle ne s'est pas purifiée, c'est-à-dire tant qu'elle n'est pas en état de prier ».

Nakhʿî rapporte encore qu'ils ont dit : « Lorsqu'un homme répudie sa femme par une seule formule de répudiation (tatlîqa) il peut revenir sur sa décision et reste le plus en droit de disposer d'elle tant qu'elle ne s'est pas lavée de sa troisième menstrue ».

... Hasan al_Baçrî a dit : Un homme répudia sa femme[3] et chargea quelqu'un de sa famille de suivre l'affaire⁴. Celui-ci négligea ce dont il avait été chargé et la femme entra dans la troisième période menstruelle. [Au terme de celle-ci] elle fut sur le point de faire ses grandes ablutions et s'approchait déjà de l'eau lorsque l'homme chargé de cette responsabilité se précipita chez le mari [pour l'informer de la situation].

Le mari arriva alors qu'elle était sur le point de se laver et il l'appela :

— Que veux-tu, lui demanda-t-elle.

— J'ai décidé de te reprendre !

— Par Allâh ! Tu n'es pas en droit de faire cela.

— Que si !

Ils portèrent alors tous deux l'affaire devant Abû Mûsa al_Achʿarî qui demanda à la femme de lui répondre à la question suivante sous la foi du serment par Allâh :

— Avais-tu déjà fait les grandes ablutions (ightasalti) lorsqu'il t'appela[5].

— Par Allâh ! Non, je ne les avais pas encore faites mais je m'apprêtais à les faire.

Al_Achʿarî rendit alors la femme à son mari en disant à celui-ci :

— Tu es en droit de disposer d'elle dans la mesure où elle ne s'était pas encore lavée de sa troisième menstrue » (...)[6].

1.2. ● D'après les autres, le "qur'" désigne la période de pureté. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Qâsim rapporte que Aïcha, l'épouse du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit : « Les périodes nommées "qur'" désignent les périodes de pureté ».

... ʿUrwa rapporte que Aïcha a dit aussi : « Lorsque la femme répudiée entre dans sa troisième menstrue elle est [définitivement] séparée de son mari et il est licite pour elle de se remarier ».

... Zayd ibn Thâbit a dit : « Lorsque la femme répudiée entre dans sa troisième période de menstrue [après la répudiation] il n'y a plus de retour possible et elle ne peut être constituée héritière de son mari ».

1.3. *Explication du terme "qur'"*. Ce terme a pour pluriel "qurû'" et parfois "aqrâ'". Le verbe "aqra'a" est utilisé pour dire que la femme a des périodes de menstrues (ḫayḏ) et de pureté (ṯuhr).

Fondamentalement ce terme désigne le moment où une chose à caractère périodique commence ou bien se termine ; par exemple, le moment régulier d'apparition ou de déclin d'une étoile à l'horizon. C'est pourquoi certains Arabes appellent ainsi le moment de l'arrivée des menstrues et d'autres appellent ainsi le moment où elles se terminent.

Tabarî entre ensuite dans d'amples explications pour montrer que l'avis le plus pertinent est de considérer que le "qur'" désigne le moment du début d'une période de pureté et de là la période de pureté intermenstruelle elle-même, et que la femme répudiée est tenue d'attendre l'écoulement de trois de ces périodes, sans compter la période de pureté où elle est répudiée, pour que la répudiation devienne définitive et qu'elle puisse se remarier.

(2,228)2. *« Il ne leur est pas licite de taire ce qu'Allâh a créé en leur sein si elles croient en Allâh et au Jour Dernier ».*

Les commentateurs divergent à propos de ce que Dieu crée dans le sein de la femme et que la femme répudiée ne doit pas dissimuler.

2.1. ● D'après les uns, il s'agit des menstrues que la femme ne doit pas cacher à son mari afin de ne pas léser le droit qu'il a sur elle de pouvoir la reprendre dans les délais.

En particulier, disent certains, elle ne doit pas prétendre être déjà dans sa troisième menstrue alors qu'elle n'y est pas encore car l'arrivée de cette troisième menstrue marque le terme au-delà duquel il n'est plus possible à son mari de pouvoir la reprendre (...).

2.2. ● D'après d'autres, ce qui lui est interdit c'est de cacher à son mari, grossesse et menstrues. (...)

2.3. ● Enfin, d'autres pensent qu'il ne s'agit ici que de la grossesse et qu'il lui est interdit de cacher un tel état afin que l'enfant qui naîtrait ne revienne pas à un autre que son père. (...)

[Tabarî ajoute]. L'avis le plus pertinent est celui qui considère qu'il est illicite pour la femme de dissimuler à la fois une grossesse ou une menstrue. Il y a d'ailleurs consensus pour considérer que dans le cas de la femme enceinte la période d'attente (ʿidda) est prolongée jusqu'à l'accouchement, le mari gardant jusqu'à ce moment-là le droit de reprise (rujʿa) puisque ce n'est qu'à ce moment-là qu'il y a à nouveau un écoulement sanguin. Le mari ne garde ce droit que s'il a répudié sa femme par une ou deux formules de répudiation[7].

(2,228)3. *« Quant à leurs maris, ils sont en droit de les reprendre pendant ce délai, s'ils désirent le bien ».*

Ce passage signifie : le mari de la femme répudiée qui doit respecter un délai d'attente de trois "qurû'" avant de pouvoir se remarier et à qui il est interdit de dissimuler ce que Dieu a créé en son sein, ce mari donc, est pleinement en droit de la reprendre avant l'expiration de ce délai d'attente, c'est-à-dire jusqu'à la fin du troisième "qur'" ou jusqu'à l'accouchement. (...)

... Rabîʿ ibn Anas a dit : « Le mari est en droit de reprendre sa femme pendant la période d'attente (ʿidda) à condition qu'il ne l'ait pas répudiée par trois fois ».

Toutefois [ajoute Tabarî], en ce qui concerne les rapports entre le mari et Dieu, il n'est permis au mari de reprendre sa femme que s'il a vraiment en vue le bien (içlâẖ) de sa femme et le sien, sinon, s'il reprend sa femme en vue de lui nuire, il ne lui est pas permis d'agir ainsi du point de vue légal. De même qu'il est interdit à la femme de léser les droits de son mari en lui dissimulant ce que Dieu crée dans son sein, de même il est interdit au mari de léser les droits de la femme en la reprenant en vue d'autre chose que son bien.

(**2**,228)4. “*wa la_hunna mithlu _l_ladhî ʿalay_hinna bi_l_maʿrûf*” = « *Les femmes ont pour elles* [*des droits*] *équivalents à ce qui leur incombe* [*comme devoir*] *en ce qui est convenable* ».

● D’après les uns cela signifie : les femmes ont droit à la bonne compagnie et à une familiarité convenable de la part de leur mari et ce droit est équivalent au devoir qu’elles ont de leur obéir dans les domaines où Dieu leur a imposé de leur obéir.

● D’après d’autres ce passage signifie que les femmes ont le droit d’être traitées aussi convenablement qu’elles ont le devoir de traiter convenablement leur mari.

(**2**,228)5. “*wa li_r_rijâli ʿalay_hinna daraja*” = « *et les hommes ont “un degré” sur elles* ».

● D’après certains, le “degré” (daraja) de prééminence que Dieu a accordé à l’homme sur la femme concerne les héritages [deux tiers pour l’homme contre un tiers pour la femme] ou bien la faveur accordée à l’homme de faire la guerre sainte (jihâd) ou encore d’autres choses semblables[8] ; c’est l’avis de Mujâhid.

● D’après d’autres ce “degré” fait allusion à l’obéissance que la femme doit à son mari alors que celui-ci n’est pas tenu de lui obéir. C’est l’avis, entre autres, de Zayd ibn Aslam et d’Ibn Zayd.

● D’après d’autres ce “degré” fait allusion au douaire que le mari a versé pour son épouse.

● D’après d’autres enfin, ce “degré” fait allusion aux devoirs de générosité du mari à l’égard de son épouse et au fait qu’il peut lui faire grâce de certains devoirs qu’elle a envers lui. C’est l’avis d’Ibn Abbâs et cet avis est le plus pertinent et c’est aussi le nôtre [ajoute Tabarî].

(**2**,228)6. « *et Allâh est Tout-Puissant et Très-Sage* ». Dieu est Tout-Puissant pour châtier ceux qui transgressent Ses limites normatives, ceux qui vont vers leurs épouses alors que celles-ci sont en périodes de menstrues, ceux qui font serment par Dieu qu’ils ne feront plus d’actes de piété ni d’actes de réconciliation, ceux qui privent leurs femmes par des serments catégoriques d’abstinence ou qui veulent les reprendre après les avoir répudiées [par une ou deux fois] afin de leur porter préjudice. Dieu est aussi Tout-Puissant pour châtier les femmes qui dissimulent à leur époux ce qu’Il a créé en leur sein, celles qui se marient alors qu’elles sont encore en période de retraite (ʿidda) ou celles qui n’attendent pas le terme de cette période [pour se comporter comme si cette période était déjà terminée].

Dieu est encore Très-Sage pour l’Ordre qu’Il a disposé parmi Ses créatures et les statuts qu’Il a institués parmi elles, comme le dit

... Rabîʿ ibn Anas : « Il est Tout-Puissant dans Sa Vengeance et Très-Sage dans Son Ordre ».

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,228)

1. Le maçdar de ce verbe est "ṯalq" qui a donné en français "talc". (La poudre de ce nom se répand avec facilité comme si elle était "libre").

Littéralement, "muṯallaqa" désigne la femme à qui le droit de disposer librement d'elle-même a été rendu. Ce sens fondamental est assez différent de celui du terme français "répudiée" qui signifie étymologiquement "rendre à sa pudeur première". De plus, ce terme recouvre aussi le cas de la femme divorcée c'est-à-dire de celle qui demande le divorce lorsque les conditions qui le lui permettent sont réunies et qui peut, si nécessaire, en référer aux autorités judiciaires.

2. Selon cet avis, le terme du troisième "qur'" est le moment où la femme a fait la grande ablution et recouvré, de ce fait, sa pureté légale pour faire les prières. A propos des menstrues, voir com. **2**,222.

3. En l'absence de toute autre précision, chaque fois qu'il est question de répudiation dans les données traditionnelles, il s'agit de répudiation par une ou deux fois et non définitive, à moins qu'une période de trois "qur'" ne se soit écoulée avant que le mari ne reprenne son épouse.

4. C'est-à-dire de se tenir au courant des périodes menstruelles de la femme pour en informer son mari afin que celui-ci puisse la reprendre dans les délais s'il le désirait.

5. "ightasala" : litt. ce verbe signifie "se laver" mais il s'agit ici du lavage à caractère rituel (ghusl) c'est-à-dire des grandes ablutions pour se purifier d'une impureté majeure. Les petites ablutions sont appelés "wuḏû'".

6. Tabarî cite encore des propos de Mujâhid et de Ḏaḫḫâk et il citera en tout une trentaine de propos concordants qui fondent ce premier avis sur le sens de "qur'".

7. Les termes "tu es répudiée" (anti muṯallaqa) ou "tu es libre" (anti ṯâliq) valent pour une formule simple de répudiation (taṯlîqa).

8. Ces questions doivent être nuancées par les traditions prophétiques. Ainsi, par exemple, Aïcha, rapporte avoir dit un jour au Prophète : « Ô Envoyé d'Allâh ! Nous voyons que le "jihâd" est la meilleure des œuvres : ne combattrons-nous donc pas [nous aussi les femmes] ?» Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — lui répondit : « Mais le meilleur "jihâd" est un pèlerinage accompli avec piété». (Hadîth cité par Tirmidhî).

*
* *

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌۢ
بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُوا۟
مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
ٱفْتَدَتْ بِهِۦ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ

حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٢٢٩﴾

(2,229) « La répudiation [peut être prononcée] deux fois ; le mari [peut alors] reprendre [son épouse] d'une manière reconnue convenable ou bien lui rendre la liberté en agissant parfaitement [à son égard].

Pour vous [les maris] il n'est pas licite de reprendre quelque chose que vous leur avez donné à moins que chacun [de vous deux] ne craigne de ne pas observer les limites d'Allâh.

Si vous craignez qu'ils n'observent pas les limites d'Allâh nul grief à leur faire pour ce que l'épouse donne comme compensation [en vue de son rachat].

Ce sont là les limites normatives d'Allâh, ne les transgressez donc pas ; ceux qui transgressent les limites d'Allâh, en vérité ce sont eux les injustes ».

"at̲_t̲alâqu marratâni fa_imsâkun bi_ma'rûfin aw tasrîh̲un bi_ih̲sânin/wa lâ yah̲illu la_kum an ta'khudhû mimmâ âtaytumû_hunna chay'an illâ an yakhâfâ allâ yuqîmâ h̲udûda _llâhi/fa_in khiftum allâ yuqîmâ h̲udûda_ _llâhi fa_lâ junâh̲a 'alay_himâ fî_mâ _ftadat bi_hi/tilka h̲udûdu_llâhi fa_lâ ta'tadû_hâ wa man yata'adda h̲udûda_ llâhi fa_û'lâ'ika humu_z̲_z̲âlimûna".

(2,229)1. *"at̲_t̲alâqu marratâni..." = « La répudiation [peut être prononcée] deux fois... ».*

Les commentateurs divergent sur le sens de ce passage.

1.1. ● D'après les uns, ce passage indique le nombre de répudiations qui permet encore à un homme de reprendre son épouse et le nombre de répudiations qui entraîne sa séparation définitive d'avec elle. Ceux qui partagent cet avis disent que ce verset a été descendu à propos des gens de la Jâhiliyya et aussi à propos des musulmans pour lesquels il n'y avait pas, avant la révélation de ce verset, de terme définitif à la répudiation : ils prononçaient la répudiation de leur épouse puis la reprenaient avant l'arrivée du terme de la période d'attente ('idda) et ainsi de suite. Dieu — que Sa mention soit exaltée — mit une limite à cette pratique en interdisant au mari de reprendre son épouse, une fois franchie cette limite, l'épouse disposant alors librement d'elle-même ; dans ce cas le mari ne peut plus la reprendre à moins qu'elle ne se soit remariée entre temps [et que cet autre mari ne l'ait répudiée aussi, auquel cas son premier mari pourrait la reprendre si la femme le souhaite].

... 'Urwa a dit : « Auparavant, l'homme répudiait sa femme autant de fois qu'il voulait et la reprenait chaque fois avant l'expiration du délai d'attente ('idda), celle-ci redevenait ainsi chaque fois son épouse. C'est ainsi qu'un des Ançâr, irrité contre sa femme, lui dit : je ne t'approcherai plus et tu ne te sépareras pas de moi.

— Comment cela?

— Je te répudierai et à l'approche du terme du délai je te reprendrai puis je te répudierai à nouveau et te reprendrai encore [et ainsi de suite].

La femme se plaignit de cela auprès du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — et c'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset : La répudiation peut être prononcée deux fois... ».

... Qatâda a dit : « Dans la Jâhiliyya l'homme répudiait sa femme trois fois, dix fois, et même plus, puis il la reprenait chaque fois tant qu'elle était encore en période d'attente. Allâh fixa la limite de la répudiation à la troisième formule ». (...)

1.2. ● D'après les autres, Dieu n'a fait descendre ce verset sur le Prophète — ... — uniquement pour faire connaître à Ses serviteurs les normes concernant la répudiation lorsqu'ils veulent répudier leur femme, et non pour indiquer le nombre de répudiations entraînant la séparation définitive de la femme d'avec son mari.

Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Abd Allâh ibn Masʿûd a dit en commentant ce passage : « L'homme répudie sa femme [par une formule simple] après qu'elle se soit purifiée...[1] puis il la laisse jusqu'à ce qu'elle se purifie [à nouveau]. A ce moment-là, s'il le veut, il la répudie encore une fois [par une seconde formule simple].

Ensuite, s'il veut la reprendre, il la reprend [avant l'expiration du délai] ou bien, il la répudie [par une troisième formule simple] ou encore en la laissant jusqu'au terme de la troisième menstrue à la suite de quoi elle sera séparée de lui à ce moment-là.

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « Lorsque l'homme a répudié sa femme par deux fois qu'il craigne Allâh pour ce qui touche à la troisième répudiation : soit qu'il garde son épouse et la traite convenablement soit qu'il lui rende sa liberté avec bonté sans la léser en aucun de ses droits ».

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « L'homme répudie sa femme lorsqu'elle est pure après [une purification due à] autre chose qu'une union intime. Lorsqu'elle a ensuite ses menstrues et qu'elle s'est à nouveau purifiée, un "qur′" s'est écoulé et de la même façon qu'il l'a répudiée la première fois, s'il le désire, il peut la répudier une seconde fois. Lorsqu'il a prononcé la seconde formule de répudiation, et que la période de menstrues est à nouveau terminée on considère qu'il y a eu deux répudiations (taṯlîqatâni) et que deux "qur′" se sont écoulés.

Ensuite, pour la troisième répudiation, selon la Parole d'Allâh, soit qu'il garde sa femme de façon convenable (imsâk bi_maʿrûf) soit qu'il lui rende sa liberté avec bonté (tasrîẖ bi_iẖsân) ; dans ce cas, s'il le veut, il la répudie [une troisième fois] à n'importe quel moment de ce [troisième] "qur′" ».

D'après cet avis [ajoute Tabarî] l'interprétation du verset est la suivante : si vous voulez répudier une femme, la norme (runna) en la matière est que vous la répudiez par deux fois, chacune de ces répudiations étant prononcée au cours d'une de ses périodes de pureté ; par la suite vous êtes tenus, soit de la garder d'une manière reconnue convenable[2] soit de lui rendre sa liberté.

[Conclusion de Tabarî]. Toutefois, le commentaire qui correspond le mieux au sens obvie de la Révélation est celui qui a été donné par ʿUrwa et Qatâda et ceux qui partagent leur avis (voir 1.1.).

(**2**,229)2. *"fa_imsâkun bi_maʿrûfin aw tasrîḫun bi_iḫsân"* = « *Le mari* [*peut alors*] *reprendre* [*son épouse*] *d'une manière reconnue convenable ou bien lui rendre la liberté avec bonté* ».

Il y a divergence parmi les commentateurs sur l'interprétation de ce passage.

2.1. ● D'après les uns, Dieu veut indiquer ici les obligations auxquelles est tenu le mari qui a répudié sa femme par deux fois et qui l'a reprise après la deuxième répudiation : obligation lui est faite de la traiter convenablement ou de se séparer d'elle par une répudiation [c'est-à-dire par une troisième répudiation qui sera définitive],

... Abû Razîn a dit : « Un homme vint trouver l'Envoyé d'Allâh — ... — et lui dit :

— Ô Envoyé d'Allâh, la répudiation peut être prononcée deux fois ; qu'en est-il de la troisième fois?

— Soit on garde l'épouse d'une manière reconnue convenable, soit on lui rend la liberté en agissant parfaitement ».

2.2. ● D'après les autres, Dieu veut indiquer par ce passage ce à quoi le mari est tenu après avoir prononcé les deux premières formules de répudiations : soit il la reprend convenablement soit il la laisse avec bonté[3] jusqu'à l'expiration du délai d'attente (ʿidda) sans la reprendre et sans prononcer d'autre répudiation : en effet, au terme de ce délai elle est libre de disposer d'elle-même. C'est l'avis de Suddiyy :

... Suddiyy a dit : « Lorsque le mari a répudié par une ou deux fois sa femme, soit il la garde c'est-à-dire qu'il la reprend convenablement, soit il se tait jusqu'au terme du délai d'attente et, à ce moment-là, elle est en droit de disposer d'elle-même ».

[Tabarî ajoute]. Le sens obvie du texte peut comporter cette signification qui serait à retenir s'il n'y avait pas le khabar transmis de la part du Prophète par Abû Razîn : après la deuxième répudiation soit que le mari reprenne son épouse de façon convenable, soit qu'il lui rend la liberté en prononçant la troisième répudiation. (...)

... Ḏaḫḫâk précise : « "Imsâk bi maʿrûf", reprendre l'épouse d'une manière reconnue convenable signifie : la traiter convenablement ;

"tasrîḫ bi iḫsân", rendre la liberté en agissant parfaitement, c'est-à-dire : en respectant ses droits, en ne la lésant en rien, en ne l'insultant pas

... et en lui donnant un douaire, si elle a quelque chose à recevoir de lui en cas de répudiation [suivant les clauses du contrat de mariage] ;

... quant au cadeau (mutʿa) il est fait en fonction des moyens ».

(**2**,229)3. *« Pour vous* [*les maris*] *il n'est pas licite de reprendre quelque chose que vous leur avez donné ».*

3.1. C'est-à-dire : si le mari veut répudier sa femme en prononçant sa répudiation ou en se séparant d'elle, il ne lui est pas permis de reprendre quelque chose faisant partie du douaire qu'il lui avait donné ou de ce qu'il lui a donné par ailleurs mais, au contraire, il lui incombe de lui rendre sa liberté en agissant parfaitement à son égard (bi_ihsân) c'est-à-dire en respectant tous les droits qu'elle a concernant le douaire et la donation ainsi que tous ses autres droits.

3.2. *"illâ an yakhâfâ allâ yuqîmâ hudûda_Llâh"* = *« à moins que chacun* [*de vous*] *ne craigne de ne pas observer les limites normatives d'Allâh ».*

Tabarî mentionne l'existence d'une autre variante de lecture de ce passage. La variante donnée ici est celle de la plupart des lecteurs du Hijâz et de Baçrâ et c'est aussi celle retenue par Tabarî comme étant la plus sûre.

Le sens est le suivant : à moins que l'homme et la femme ne craignent de ne pas appliquer les limites normatives de Dieu. (...)

Quelqu'un demandera peut-être quelle peut être la situation amenant les époux à craindre de ne pas appliquer les limites de Dieu, en sorte que, dans ce cas, il soit permis à l'homme de prendre à la femme ce qu'il lui a donné. Nous répondrons qu'il s'agit du cas de "nuchûz" de la part de la femme, c'est-à-dire du cas où elle est insoumise à l'égard de son mari et suscite sa colère au point qu'il est à craindre qu'elle n'obéisse plus à Dieu dans les obligations qui lui incombent à l'égard de son mari et qu'en conséquence il y ait aussi à craindre que le mari abandonne les devoirs que Dieu lui a imposé envers elle. C'est là la situation dont il est question et où l'on peut craindre pour l'un et l'autre qu'ils n'obéissent plus à Dieu dans les devoirs qu'Il leur a imposés à chacun, l'un envers l'autre.

3.3. Cette situation se produit également dans un cas semblable à celui de Thâbit ibn Qays ibn Chammâs : sa femme était insoumise à son égard et le fuyait car elle le détestait ; le Prophète — ... — lui permit de reprendre à son épouse ce qu'il lui avait donné.

Ce dernier cas est celui du "**khulʻ**" : c'est la femme qui veut se séparer de son mari pour des raisons valables et graves[4].

... Abû Jarîr rapporte qu'il interrogea Akrama sur le fondement du "khulʻ". Akrama lui répondit qu'Ibn Abbâs disait ceci : « Le premier "khul" qui eut lieu en Islâm concerna la sœur de Abd Allâh ibn Ubayy [épouse de Thâbit ibn Qays]. Celle-ci vint trouver l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — et lui dit :

— Aucune chose ne nous réunira jamais : lorsque j'ai levé le coin de la tente et que je le vis venir il m'apparut comme le plus sombre des hommes, le plus petit de taille et le plus laid.

— Ô Envoyé d'Allâh, dit son mari, je lui ai donné le meilleur de mes biens : c'était un verger. Qu'elle me le rende !

— Qu'en dis-tu? demanda le Prophète à la femme.

— Oui, et s'il le veut j'ajoute quelque chose.

Et le Prophète prononça leur séparation (farraqa bayna_humâ) ».

... Sa'îd ibn al_Musayyib a dit : « Le "khul'" n'est licite que dans le cas où les deux époux craignent de ne pas respecter les limites normatives d'Allâh dans leurs relations mutuelles ».

[Tabarî ajoute]. Le plus valable à ce sujet est de dire ceci : il n'est pas licite pour l'homme d'accepter de la part de sa femme la "fidiya" (compensation en vue d'un rachat)5 par laquelle il se sépare d'elle, tant qu'il n'y a pas, de la part de l'un et de l'autre, la crainte de transgresser les devoirs qu'il a à l'égard de son conjoint.

Quelqu'un nous dira peut-être ceci : si les choses sont comme vous le dites il est interdit à l'homme d'accepter la "fidiya" de sa femme dans le cas où celle-ci s'écarte [simplement] de lui au point de provoquer chez lui le même sentiment de rejet pour elle que celui qu'elle éprouve pour lui. Nous répondrons que les choses ne sont pas comme le suppose celui qui nous dit cela. En réalité, le fait qu'elle s'écarte de lui (nuchûzi_hâ) l'amène, elle, à négliger ses devoirs envers lui et l'amène lui á négliger ses devoirs envers elle, ce qui correspond justement au cas où les musulmans doivent craindre que l'un et l'autre ne respecteront plus les limites de Dieu (hudûd Allâh).

(2,229)4. *« si vous craignez qu'ils n'observent pas les limites d'Allâh »* c'est-à-dire : s'il est à craindre que le mari et la femme ne respectent pas les limites normatives de Dieu, du fait même de cette crainte, provoquée par le comportement de la femme, il devient licite pour le mari d'accepter la "fidiya" de la part de celle-ci.

● Certains commentateurs considèrent que ce passage fait allusion au fait que la femme traite à la légère les droits de son mari, ne lui obéit pas ou lui cause des désagréments en paroles.

... Ibn Abbâs commente ainsi : « "Si vous craignez qu'ils n'observent pas les limites d'Allâh, nul grief à leur faire pour ce que l'épouse donne comme compensation" c'est-à-dire : si la femme ne respecte pas les limites d'Allâh, traite les droits de son mari à la légère, fait preuve de mauvaise qualité à son égard et lui dit "Je ne partagerai pas de couche avec toi et je ne t'obéirai en rien", si elle agit ainsi il devient licite pour le mari d'accepter une compensation (fidiya) de la part de sa femme [pour que celle-ci rachète sa liberté] ».

● D'autres considèrent que ce passage signifie : si vous craignez que l'un et l'autre désobéissent à Dieu.

[Tabarî ajoute]. Le plus pertinent est de considérer que ce passage signifie : si vous craignez qu'ils ne respectent pas les devoirs que Dieu leur a imposés l'un envers l'autre (...).

(2,229)5. *« nul grief à leur faire pour ce que l'épouse donne en compensation ».*

5.1. C'est-à-dire que, dans ce cas, il n'y a aucun grief à faire ni à l'épouse pour ce qu'elle donne à son mari en vue de son rachat, ni au mari pour ce qu'il accepte ainsi de la part de son épouse, à condition qu'elle ne lui donne que ce qu'il lui est permis de donner et qu'il n'accepte que ce qu'il lui est permis d'accepter. En particulier, si c'est l'homme qui se conduit mal à l'égard de sa femme et que celle-ci cherche à se séparer de lui et, pour racheter sa liberté, lui rend ce qu'il lui a donné, **il ne lui est pas permis** de prendre ce que Dieu lui interdit de prendre ; mais il n'y a aucun mal à ce qu'il accepte de sa part ce qui ne la lèse ni dans sa personne ni dans sa religion.

Si la femme cherche ainsi à se séparer de son époux en ayant en vue son propre salut et en cherchant à soulager son mari, il n'y a aucun mal à ce qu'elle lui donne ce qu'il lui est permis de donner à cette fin.

5.2. Mais il ne lui est pas licite de chercher à se séparer de lui en lui donnant une compensation avec une autre intention, que celle-là, c'est-à-dire avec une raison différente de celle qui amena le Prophète à permettre à la femme de Thâbit ibn Qays ibn Chammâs de se séparer de son mari (voir ci-dessus 3) comme, par exemple, celle d'avoir en vue un autre mari ; dans ce cas il lui est interdit de donner quelque chose à son mari pour lui demander qu'il se sépare d'elle car le fait de demander la séparation d'avec son mari avec une telle intention est, de sa part, une désobéissance à l'égard de Dieu. Les femmes qui agissent ainsi sont les "mukhtalaʿa" que le Prophète a qualifiées d'hypocrites (munâfiqa) :

... Abû Idrîs rapporte de la part de Thawbân, le client de l'Envoyé d'Allâh, que celui-ci a dit : « A toute femme qui demande à son mari de la répudier **sans qu'il y ait eu dommage**[6], Allâh lui interdit de goûter aux parfums du Paradis ».

Le Prophète a dit encore : « Les "mukhtalaʿa" sont des hypocrites ».

5.3. Enfin en ce qui concerne le montant de la compensation (fidiya) par laquelle la femme peut se racheter (iftadat bi_ha),

... Ạmru ibn Chuʿayb... Aṯâ ibn Abî Rabbâẖ et... Zuhrî ont dit à propos de la femme qui cherche à se séparer (an_nâchiz) de son mari qu'il n'est permis à celui-ci de prendre que ce qu'il lui avait donné.

Tabarî cite encore une vingtaine d'autres propos concordants qui indiquent qu'en cas de nécessité, le montant de la compensation libératoire pour la femme "nâchiz" peut même se réduire à une simple boucle d'oreille ; certains estiment que si elle dépasse la valeur des biens que l'homme lui a donnés il n'y a pas de mal à cela et c'est aussi l'avis de Tabarî qui considère que Dieu n'a pas spécifié de limite à la compensation (...).

La fin du verset est compréhensible en fonction des commentaires qui ont été donnés pour des passages analogues.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,229)

1. La phrase est imprécise : après qu'elle se soit purifiée des menstrues.

2. "imsâk bi maʿrûf" = litt. : retenir, garder ou reprendre d'une manière reconnue, c'est-à-dire d'une manière reconnue convenable. On pourrait également comprendre ainsi : retenir, garder ou reprendre en traitant convenablement par la suite : dans ce cas, ce n'est pas la reprise de l'épouse qui doit être en elle-même effectuée convenablement mais c'est le traitement de

l'épouse, par la suite qui doit être convenable. En fait, il semble, que toutes ces significations sont incluses dans ce passage. Voir aussi les explications de l'expression "bi _l maʿrûf" et com. (**2**,178) et (**2**,180) et (**2**,228)4.

3. "tasrîh bi ihsân" = litt. : laisser aller en agissant parfaitement ou rendre la liberté avec bonté, suivant le sens retenu pour "ihsân".

Le terme "tasrîh" est le nom verbal du verbe "sarraha" qui signifie : laisser aller librement, en particulier, laisser aller librement les bêtes sur leur pâturage. Dans le cas envisagé en 2.2. le terme "tasrîh" est considéré aussi comme faisant allusion au fait que le mari qui a déjà répudié sa femme par deux fois, la laisse libre jusqu'à l'expiration du délai de "ʿidda" qui marque le moment où la répudiation définitive devient effective.

4. Une telle possibilité n'existe ni dans la tradition juive ni dans la tradition chrétienne. Chez les Catholiques le divorce est d'ailleurs purement et simplement interdit du fait du caractère sacramentel du mariage et, selon Saint Paul, « La femme demeure liée à son mari aussi longtemps qu'il vit » (Épître aux Corinthiens : **7**,9). Seule une intervention pontificale peut éventuellement délier ce qui aura été lié dans ces conditions. En Islâm, le caractère "contractuel" du mariage accorde une liberté plus grande aux époux. Pour la première fois, dans l'histoire traditionnelle, des possibilités de recours sont données à la femme dans un domaine où elle n'avait normalement aucune initiative ni liberté.

Remarquons que ces possibilités ne sont pas instituées pour accorder une liberté "en soi", ce qui n'aurait d'ailleurs aucun sens. Qu'il s'agisse pour l'homme de la répudiation au sens strict, ou de l'îlâ', ou pour la femme, de ce qui est appelé "khulʿ" ou "nuchûz" (dans les cas légitimes), avec, éventuellement le recours à un tiers comme le juge par exemple (ce qui correspond à ce que nous pourrions appeler une demande de divorce), toutes ces possibilités permettent aux êtres de vivre dans la voie droite de la sincérité : leur situation statutaire et formelle reste en harmonie avec leurs dispositions profondes lorsque celles-ci changent ; en définitive c'est Dieu qui dispose les êtres comme Il le veut et Il a révélé les statuts adéquats qui prennent en compte les modifications éventuelles qu'Il décrète parmi Ses créatures.

5. Voir l'explication du terme "fidiya" en com. (**2**,183-184)2.4.

6. C'est-à-dire : sans qu'elle ait eu à subir un dommage ou un préjudice grave de la part de son mari, ou encore, sans qu'elle ait ressenti une répulsion à son égard.

⁂

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا

تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ
وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾

« S'il la répudie, elle n'est plus licite pour lui par la suite tant qu'elle ne se sera pas remariée à un autre que lui. (**2**,230)

S'il la répudie, il n'y a aucun grief à faire aux deux [à la femme et à son premier mari] de revenir l'un vers l'autre s'ils estiment qu'ils observent ainsi les limites normatives d'Allâh.

Ce sont là les limites d'Allâh qu'Il fait connaître aux gens qui savent ».

“fa_in t̲allaqa_hâ fa_lâ tah̲illu la_hu min baˁdu h̲attâ tankih̲a zawjan ghayra_hu/fa_in t̲allaqa_hâ fa_lâ junâh̲a ˁalay_himâ an yatarâjaˁâ in z̲annâ an yuqîmâ h̲udûda _llâhi/ wa tilka h̲udûdu _llâhi yubayyinu_hâ li_qawmin yaˁlamûna”.

(**2**,230)1. *« S'il la répudie, elle n'est plus licite pour lui par la suite tant qu'elle ne se sera pas remariée à un autre que lui ».*

Rappelons les deux avis concernant la troisième répudiation :

— soit que celle-ci devient effective par la prononciation d'une troisième formule de répudiation dans les délais, et dans ce cas c'est cette troisième répudiation avec les obligations afférentes qui constitue le “tasrîh̲ bi ih̲sân”;

— soit que la répudiation devient effective en laissant la femme jusqu'à l'expiration du délai d'attente après que les deux premières répudiations aient été prononcées dans les délais.

Les deux avis sur le commentaire de ce passage correspondent aux deux façons d'envisager la manière dont la troisième répudiation devient effective.

1.1. ● D'après les uns, ce passage signifie ceci : lorsque la troisième répudiation a été prononcée après les deux premières mentionnées dans le verset précédent (voir (**2**,229)1.) [et après lesquelles la reprise de la femme était encore possible à condition que cette reprise ait lieu dans les délais], la femme ainsi répudiée n'est plus licite pour cet homme tant qu'elle n'est pas remariée à un autre. Cet avis est fondé sur le propos suivant :

... Qatâda a dit : « Allâh institua trois étapes à la répudiation : lorsque le mari a répudié sa femme par une fois il est en droit de la reprendre tant que le délai d'attente n'est pas écoulé (...). Lorsque ce délai est écoulé et que le mari n'a pas repris sa femme, celle-ci se sépare de lui par suite d'une répudiation unique et est en droit de disposer d'elle-même ; l'ex-mari peut devenir alors l'un des prétendants qui la demandera en mariage.

C'est pourquoi lorsqu'un homme veut répudier sa femme il tient compte de ses menstrues. Lorsqu'elle entre en période de pureté il la répudie par une répudiation simple (...) en présence de deux témoins équitables. S'il lui apparaît qu'il désire la reprendre, il peut le faire tant qu'elle est encore dans sa période d'attente (ˁidda). S'il laisse sa femme jusqu'à l'expiration de ce délai elle se sépare donc de lui suite à une répudiation simple.

S'il veut la répudier une deuxième fois et qu'elle est encore en “ˁidda”, il attend qu'elle ait eu une nouvelle menstrue ; une fois qu'elle s'en est purifiée il la répudie une deuxième fois avant l'expiration de la période d'attente et s'il lui apparaît qu'il désire la reprendre il peut le faire. La femme reste alors auprès de lui sur une répudiation unique[1].

S'il veut la répudier définitivement il la répudie alors une troisième fois dans la période de pureté [consécutive à la menstrue suivante] et c'est là la troisième répudiation au sujet de laquelle Allâh a dit : "... elle n'est plus licite pour lui par la suite tant qu'elle ne se sera pas remariée à un autre que lui" ».

1.2. ● D'après les autres, ce passage signifie ceci : lorsqu'un homme a répudié sa femme par deux fois et qu'il l'a laissée ensuite aller librement, sans la reprendre, jusqu'à l'expiration du délai d'attente, cette fois elle lui est alors interdite tant qu'elle ne se sera pas remariée (ẖattâ tankiẖa) à un autre que lui [et il ne peut pas faire partie des prétendants éventuels pour son remariage] ; c'est l'avis de Mujâhid (...)

[Tabarî ajoute]. L'avis de Mujâhid nous semble le plus pertinent car il est plus conforme aux propos du Prophète qui, interrogé sur la troisième répudiation, définit celle-ci en ces termes : "tasrîẖ bi_iẖsân" c'est-à-dire : rendre la liberté à la femme en agissant parfaitement à son égard[2].

(**2**,230)2. Pour la suite du commentaire : le terme "nikâẖ" est le nom verbal du verbe "nakaẖa" (d'où tankiẖa) qui signifie aussi bien "se marier" que "consommer le mariage".

Quelqu'un nous demandera peut-être de quel "nikâẖ" il est question dans ce verset : s'agit-il du mariage proprement dit, auquel cas la femme redeviendrait licite pour son premier mari après qu'elle se serait simplement mariée à un autre sans consommer le mariage avec lui et une fois que cet autre mari l'aurait à son tour répudiée ? Ou bien s'agit-il de l'union intime ?

Nous répondrons que c'est le "nikâẖ" sous ses deux aspects qui est concerné ici : le mariage proprement dit et sa consommation. Si la femme ne consomme pas le mariage avec cet autre mari et que celui-ci la répudie sans avoir eu de relations intimes avec elle, dans ce cas elle reste illicite pour le premier mari. De même, si un homme a des relations intimes avec elle sans avoir contracté de mariage, elle ne redevient pas plus licite pour son ex-mari.

... Aïcha a dit : « L'Envoyé d'Allâh fut interrogé sur le cas de l'homme qui répudie sa femme, celle-ci se remariant ensuite à un autre homme qui la répudie à son tour sans avoir consommé le mariage avec elle. Est-il licite pour elle de se remarier à son premier mari ?

— Non, répondit le Prophète, tant que cet autre homme n'aura pas goûté à la jouissance charnelle avec elle et qu'elle-même n'y aura pas goûté avec lui »[3].

(...).

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,230)

[1] Il est possible que le texte soit ici fautif et qu'il ne faut pas lire "ʿalâ wâẖida" = litt. sur

une unique [répudiation] mais : “ʿalâ ithnayni” = litt. : sur deux, c’est-à-dire que la femme reste alors auprès de lui sur **deux** répudiations.

2. Voir com. (**2**,229)2.1. et 2.2. et sa note 3.

3. Les actes doivent être menés à leur terme, la plénitude étant gage d’harmonie. Tant que le mariage n’est pas consommé, le désir mutuel des époux n’est pas réalisé et reste comme en suspens. Le fait que le mariage doit être consommé permet de réaliser la plénitude de la nouvelle situation et ce n’est que dans ces conditions que les nouveaux époux peuvent vraiment savoir si le mariage est viable ou non. Or il se peut, qu’après la consommation de ce second mariage, cette seconde union s’avère plus solide que la première et que les destins ainsi noués le soient plus profondément. Si une répudiation devait à nouveau intervenir elle serait faite en connaissance de cause.

⁂

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ

ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ

بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟ وَمَن يَفْعَلْ

ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ وَلَا تَتَّخِذُوٓا۟ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا

وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ

وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ

شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾

« Quand vous répudiez vos femmes et qu’elles arrivent au terme [de leur délai d’attente] reprenez-les d’une manière reconnue [convenable] ou rendez-leur la liberté d’une manière reconnue [convenable] ! Mais ne les retenez pour leur causer un tort car vous transgresseriez [les limites d’Allâh]. Celui qui agirait ainsi serait injuste à l’égard de sa propre âme. (**2**,231)

Ne prenez point les “Signes” d’Allâh en dérision et rappelez-vous le bienfait d’Allâh à votre égard ainsi que le

Livre et la Sagesse qu'Il a fait descendre sur vous et par quoi Il vous exhorte.

Craignez Allâh et sachez qu'au sujet de toute chose, Allâh est Très-Savant ».

“wa idhâ t̲allaqtumu_n_nisâ′a fa_balaghna ajala_hunna fa_amsikû_hunna bi_maˁrûfin aw sarrih̲û_hunna bi_maˁrûfin/wa lâ tumsikû_hunna d̲irâran li_taˁtadû wa man yafˁal dhâlika fa_qad z̲alama nafsa_hu/wa lâ tattakhidhû âyâti_llâhi huzuwan wa_dhkurû niˁmata _llâhi ˁalay_kum wa mâ anzala ˁalay_kum mina _l_kitâbi wa _l_h̲ikmati yaˁiz̲u_kum bi_hi/wa_ttaqû_llâha wa _ˁlamû anna _llâha bi_kulli chay′in ˁalîmun”.

(**2**,231) *Brefs extraits.*

« Quand vous répudiez vos femmes... » Quand la femme est répudiée et qu'elle arrive au terme du délai d'attente (ˁidda), de trois “qurû′” si elle est menstruée, ou de deux mois si elle ne l'est pas, reprenez-la si vous désirez la reprendre et s'il s'agit d'une répudiation qui rend une telle reprise possible, c'est-à-dire une répudiation par une fois ou par deux fois ; reprenez-la “bi_maˁrûf”, c'est-à-dire, d'une manière reconnue convenable, en faisant connaître votre intention de la reprendre à des témoins avant le terme de la “ˁidda” ; ou rendez-lui la liberté “bi_maˁrûf” c'est-à-dire laissez-la jusqu'au terme de sa “ˁidda” en respectant jusqu'à ce moment-là tous ses droits en matière de douaire (muhr), de don (mutˁa) et de dépenses nécessaires (nafaqa) à sa subsistance.

« mais ne les retenez pas pour leur causer un tort car vous transgresseriez ». Lorsqu'il est encore possible au mari de reprendre sa femme, qu'il ne la reprenne pas au dernier moment à seule fin de lui causer un préjudice ou de lui être pénible.

C'est d'ailleurs parce que certains agissaient ainsi que Dieu révéla ce verset.

... Rabîˁ ibn Anas a dit à ce propos : « Après avoir répudié leur femme par une fois, certains hommes la laissaient attendre jusqu'à la fin du délai d'attente puis il la reprenaient et la répudiaient une deuxième fois et la laissaient attendre jusqu'à la fin du délai. A ce moment-là, ils la reprenaient sans autre intention que celle de lui nuire. Allâh interdit un tel comportement et déclara que “*celui qui agirait ainsi serait injuste à l'égard de sa propre âme*” ».

« ne prenez pas les “Signes” d'Allâh en dérision » c'est-à-dire : ne vous moquez pas des versets que Dieu vous révèle et dans lesquels Il vous enseigne ce qui est licite et illicite.

... Rabîˁ a dit à propos de ce passage : « Certains hommes répudiaient leur femme et disaient ensuite qu'ils l'avaient répudiée par jeu ; de même certains se mariaient, affranchissaient un esclave ou faisaient même une aumône et disaient ensuite qu'ils avaient fait cela en jouant. Allâh interdit un tel comportement et dit : “*ne prenez pas les “Signes” d'Allâh en dérision*” ». (...)

« et rappelez-vous... le Livre et la Sagesse... » : le Livre (Kitâb) est ici le Coran, et la Sagesse (H̲ikma) est constituée de toutes les normes (sunan) que le Prophète enseigna à ses Compagnons.

*
* *

وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ
فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوۡاْ بَيۡنَهُم
بِٱلۡمَعۡرُوفِ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمۡ يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ
وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ذَٰلِكُمۡ أَزۡكَىٰ لَكُمۡ وَأَطۡهَرُ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ
لَا تَعۡلَمُونَ ٢٣٢

« Quand [vous, les maris] vous répudiez vos femmes et qu'elles atteignent leur terme, alors [vous, leurs tuteurs] ne les empêchez pas de se remarier avec leur ex-mari s'ils sont d'accord d'une manière reconnue convenable. **(2,232)**

Voilà ce à quoi est exhorté celui d'entre vous qui croit en Allâh et au Jour Dernier. Cela est meilleur pour vous et plus pur.

Allâh sait, alors que vous, vous ne savez pas ».

"wa idhâ t̲allaqtumu _n_nisâ′a fa_balaghna ajala_hunna fa_lâ taʿd̲ulû_hunna an yankih̲na azwâja_hunna idhâ tarâd̲aw bayna_hum bi _l_maʿrûfi/dhâlika yûʿaz̲u bi_hi man kâna min_kum yu′minu bi_llâhi wa _l_yawmi _l_âkhiri dhâlikum azkâ la_kum wa at̲haru/wa_llâhu yaʿlamu wa antum lâ taʿlamûna".

(2,232) *Brefs extraits.*

Remarque : une lecture hâtive pourrait laisser supposer qu'il s'agit ici des anciens maris qui empêcheraient leur ex-épouse de se remarier comme bon leur semble. En fait il n'en est rien ; d'après le commentaire de Tabarî il s'agit ici des tuteurs (awliyâ′) de la femme (père, frère, oncle, ou autre tuteur légal) qui chercherait à empêcher que la femme répudiée par une ou deux fois, et après expiration du délai de "ʿidda", ne puisse se remarier avec son ex-mari si elle le désire.

Les commentateurs divergent à propos de l'homme qui agit ainsi et au sujet de qui ce verset fut révélé.

● D'après les uns, il s'agit de Maʿqal ibn Yasâr al_Muznî et de sa sœur.

... Maʿqal rapporte lui-même qu'il avait une sœur que son mari répudia[1] et laissa jusqu'à l'expiration du délai d'attente. Ce délai passé, l'ex-mari adressa avec d'autres prétendants une demande en mariage à Maʿqal, demande que sa sœur acceptait de bon gré. Mais Maʿqal se fâcha et s'interposa en disant : "Il s'est séparé d'elle et il aurait encore un pouvoir sur elle !"

C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset : "...ne les empêchez pas de se remarier avec leurs ex-maris..." »

● D'après d'autres ce verset concerne directement les tuteurs (awliyâ') des femmes et leur fait savoir qu'il leur est interdit d'empêcher leur remariage avec leur ex-époux lorsqu'elles en ont encore légalement le droit[2] (...).

« Allâh sait » ce qui est au fond du cœur du prétendant comme passion et amour *« alors que vous, vous ne savez pas »* ce qu'il en est[3].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,232)

1. Par une ou deux fois, la chose n'est pas précisée.

2. Après une répudiation par une ou deux fois et après expiration du délai de "ʿidda". L'ex-mari peut faire, dans ce cas, partie des prétendants, le choix définitif étant laissé à la femme ; le tuteur a un rôle de conseiller à l'égard de la femme et remplit la fonction d'intermédiaire entre la femme et le prétendant ; c'est encore lui qui remplit le rôle de la "partie contractante" pour la conclusion du mariage mais il n'a pas à intervenir sur la décision de la femme. Il remplit donc un rôle de "tenant-lieu" à l'égard de celle-ci et c'est là le sens du nom "waliyy" donné à son rôle. Voir à ce sujet com. (**2**,178-179)1.4.2. et sa note 12.

3. A propos de la répudiation voir aussi la sourate de "La Répudiation" : **65**,1 à 7.

⁂

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ
كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ
رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا
لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ

مِثْلُ ذَٰلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا أَوْلَٰدَكُمْ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱتَّقُوا
ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾

« Les mères allaiteront leurs enfants pendant deux ans complets [ceci] pour celui [des deux parents divorcés] qui veut que l'allaitement soit complet. **(2,233)**

Le père est tenu de pourvoir à la subsistance et à l'habillement de celles-ci d'une manière reconnue [convenable] — Nous n'imposons à une âme que ce qui est dans ses possibilités —

Que, par son enfant, une mère ne fasse pas subir de dommage [au père], ni le père, par son enfant [à la mère].

Les mêmes [obligations] que celles-là incombent à l'héritier.

Si d'un commun agrément et après consultation mutuelle, ils [les deux parents divorcés] veulent sevrer l'enfant il n'y aura aucun grief à leur faire.

Si vous voulez donner vos enfants en nourrice il n'y a pas de grief à vous faire à condition que vous accordiez [à la mère et à la nourrice] ce que vous avez à leur donner de la manière reconnue convenable.

Et craignez Allâh et sachez qu'Il voit parfaitement ce que vous faites ».

“wa _l_wâlidâtu yurd̲iʿna awlâda_hunna h̲awlayni kâmilayni li_man arâda an yutimma_r_rad̲âʿata/wa ʿalâ _l_mawlûdi la_hu rizqu_hunna wa kiswatu_hunna bi_l_maʿrûfi lâ tukallafu nafsun illâ wusʿa_hâ/lâ tud̲ârra wâlidatun bi_waladi_hâ wa lâ mawlûdun la_hu bi_waladi_hi/wa ʿalâ _l_wârithi mithlu dhâlika/fa_in arâdâ fiçâlan ʿan tarâd̲in min_humâ wa tachâwurin fa_lâ junâh̲a ʿalay_himâ/wa in aradtum an tastard̲iʿû awlâda_kum fa_lâ junâh̲a ʿalay_kum idhâ sallamtum mâ âtaytum bi _l_maʿrûfi/wa_ttaqû _llâha wa_ʿlamû anna_llâha bi_mâ taʿmalûna baçîrun”.

(**2**,233)1. *« Les mères allaiteront leurs enfants pendant deux ans complets* [*ceci*] *pour celui* [*des deux parents*] *qui veut que l'allaitement soit complet ».*

1.1. Dieu — que Son invocation soit exaltée — veut dire ceci : les femmes séparées de leur mari et qui ont eu un enfant de lui — que celui-ci soit né avant la séparation ou après — allaiteront leur enfant. Cela signifie qu'elles sont plus que toute autre femme en droit de l'allaiter mais ce passage ne signifie pas que Dieu leur impose de le faire en particulier si leur père est vivant et aisé car Dieu a dit dans la "sourate courte des femmes"[1] : « ... si vous êtes en difficulté mutuelle [à ce sujet] prenez une autre nourrice pour l'enfant » (Cor. **65**,6).

Le fait que les mères dont il est question ici sont les femmes qui ont été répudiées est confirmé par les propos suivants :

... D̲ah̲h̲âk a dit à propos de ce passage : « Il s'agit du cas de l'homme qui répudie sa femme alors que celle-ci allaite un enfant de lui ».

> Du point de vue structurel, on remarquera que ce verset vient immédiatement à la suite des versets concernant la répudiation. De même le verset auquel Tabarî s'est référé ci-dessus (**65**,6) concerne uniquement le cas des femmes répudiées.
>
> Par une analyse serrée du texte on pourrait encore montrer de plusieurs façons que ce verset ne concerne en premier lieu que le cas des mères répudiées, bien qu'en lui-même, ce verset comporte beaucoup d'indications d'ordre général et peut constituer une référence de base pour les questions d'allaitement.

Dans ce passage, Dieu n'impose donc, sur ce point, aucune obligation à la mère, mais Il fait seulement connaître la durée de l'allaitement pour ceux qui veulent donner un allaitement complet à leur enfant.

Le fait que Dieu précise que les deux ans (h̲awlayn) sont complets (kâmilayn) indique qu'il ne s'agit pas d'un an et de quelques mois mais bien de deux ans complets.

1.2. Les commentateurs divergent ensuite sur le point suivant : ce passage indique-t-il la durée de l'allaitement pour tous les nouveaux-nés ou seulement pour certains d'entre eux.

● D'après les uns, il ne concerne que certains nouveaux-nés. Ils se réfèrent au propos suivant :

... Ibn Abbâs a dit : « Si la femme accouche à six mois elle allaitera son enfant pendant deux ans complets ; si elle accouche à sept mois elle l'allaitera pendant vingt-trois mois et si elle accouche à neuf mois elle l'allaitera pendant vingt et un mois en sorte que la grossesse et l'allaitement durent trente mois complets ».

● D'après les autres ce passage concerne tous les nouveaux-nés lorsque les parents sont en désaccord sur l'allaitement, l'un voulant que l'allaitement soit mené à son terme, l'autre voulant en diminuer la durée. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Ibn Abî T̲alh̲a rapporte qu'Ibn Abbâs a commenté ainsi ce passage : « Allâh — qu'Il soit glorifié — a institué cet allaitement de deux ans en faveur de celui [des deux parents] “qui veut que l’allaitement soit complet” [lorsqu’il y a divergence entre eux].

Il a dit ensuite : “si d’un commun agrément, et après consultation mutuelle, ils veulent sevrer l’enfant il n’y aura aucun grief à leur faire” s’ils sèvrent l’enfant avant la fin des deux ans ou après ».

... Thawrî a commenté ainsi : « ... Lorsque le père veut sevrer l’enfant avant deux ans alors que la mère n’est pas d’accord il n’en a pas le droit. Si, c’est la mère qui dit qu’elle sèvrera l’enfant avant deux ans alors que le père n’est pas d’accord, elle n’en a pas le droit tant que le père n’est pas d’accord. Si, avant la fin des deux ans, tous les deux tombent d’accord pour le sevrer ils peuvent le faire... » (...)

● D’après d’autres, ce passage indique qu’il n’y a pas d’allaitement d’une durée supérieure à celle de deux ans (...).

● Enfin d’après d’autres, le début de ce verset « Les mères allaiteront leur enfant pendant deux ans complets » comporte l’obligation pour les mères d’allaiter leur enfant pendant deux ans, mais cette obligation est allégée par la suite du verset « pour celui qui veut que l’allaitement soit complet ». Ce dernier passage indique que le père et la mère ont le choix de faire durer l’allaitement jusqu’à son terme ou d’en restreindre la durée en fonction de ce qu’ils estiment être l’intérêt de l’enfant (...).

[Tabarî ajoute] Les propos rapportés d’Ibn Abbâs par Ibn Abî Ṯalḫa et ceux de Thawrî sont les plus pertinents à propos de ce passage. (...)

(2,233)2. *« Le père est tenu de pourvoir à la subsistance et à l’habillement de celles-ci d’une manière reconnue* [*convenable*] *»*[2].

Le père est tenu de pourvoir à la subsistance et à l’habillement de la mère qui allaite son enfant « d’une manière reconnue [convenable] » c’est-à-dire qu’il doit pourvoir son épouse [plus précisément son ex-épouse] selon les moyens qu’un homme comme lui possède et en fonction de ce à quoi il est tenu à l’égard d’une femme comme elle car Dieu connaît les différences de situations entre Ses créatures : certains sont aisés et d’autres sont dans la gêne. Dieu a imposé à tous de faire les dépenses nécessaires pour leur épouse et leurs enfants, selon leurs moyens.

... Ḏaḫḫâk a dit : « ... Lorsqu’un homme répudie sa femme, que celle-ci allaite un enfant qu’elle eut de lui et qu’ils se sont mis d’accord pour qu’elle l’allaite pendant deux ans complets, il est tenu de pourvoir à la subsistance et à l’habillement de la mère d’une manière convenable selon ses moyens. Allâh a dit : “Nous n’imposons à une âme que ce qui est dans ses possibilités” ».

« Nous n’imposons à une âme que ce qui est dans ses possibilités »[3] c’est-à-dire que Dieu n’impose pas à un homme de faire plus de dépenses qu’il ne peut en faveur de la femme dont il s’est séparé et qui allaite son enfant. Il dépensera pour elle ce qu’il peut et selon ses moyens.

(2,233)3. “*lâ tuḏârra wâlidatun bi_waladi_hâ wa lâ mawlûdun la_hu bi_waladi_hi*” = *« Que, par son enfant, une mère ne fasse pas subir de dommage... ».*

3.1. Il y a divergence sur la lecture de ce passage. La variante donnée ici est celle de la plupart des lecteurs du Ḫijâz, de Kûfa et de Syrie et c'est celle qui est la plus exacte à notre avis [dira Tabarî]. Selon cette lecture, le verbe "tuḏârra" équivaut à "tuḏârir". La désinence finale en a [n'indique pas ici un subjonctif, mais] remplace la terminaison normale de l'apocopé qui serait dans ce cas "tuḏârir" [sur la forme "tufâʿil"] et "lâ tudârir" a ici le sens d'un interdit : qu'une mère **ne fasse pas subir de dommage à**... L'identité entre la seconde et la troisième radicale du verbe entraîne leur contraction, la disparition de la voyelle "i" et son remplacement par la voyelle "a", plus légère à prononcer dans ce cas[4].

Dans l'autre lecture, ce verbe porte la désinence "u" (tuḏârru) et, dans ce cas, le discours ne comporte pas d'interdiction mais constitue une simple information.

3.2. La lecture "tuḏârra" est donc la plus correcte car elle correspond au sens suivant : Dieu interdit à chacun des parents de faire subir à l'autre un dommage à cause de l'enfant ; or tous les musulmans sont d'accord pour dire que cela leur est interdit[5].

... Mujâhid a dit : « "Que, par son enfant, une mère ne fasse pas subir de dommage" c'est-à-dire qu'elle ne refuse pas de l'allaiter en cherchant à faire de cette façon des difficultés au père et que "le père, par son enfant" ne fasse pas subir de dommage à la mère, en lui refusant l'allaitement de son enfant pour l'attrister ».

... Ḏaḫḫâk a dit : « "Que, par son enfant, une mère ne fasse pas subir de dommage, en rejetant l'enfant au père si celui-ci est vivant, ou à sa famille s'il est décédé ; que le père, par son enfant ne fasse pas subir de dommage à la femme : si celle-ci souhaite allaiter son enfant qu'il ne le lui enlève pas » (...)

(**2**,233)4. "*wa ʿalâ _l_wârithi mithlu dhâlika*" = « *Les mêmes obligations que celles-là incombent à l'héritier* ».

Le commentaire de ce passage est particulièrement important compte tenu de la richesse de ses possibilités de compréhension.

Nous essayerons d'en retenir l'essentiel. Du point de vue structurel, ce passage comporte deux possibilités fondamentales de compréhension ; nous avons ici un exemple typique d'un passage où la détermination est réduite au minimum pour laisser coexister le maximum de significations. Si l'une de ces significations était explicitement mentionnée, les autres seraient de ce fait exclues et la densité significative du passage serait moindre.

4.1. Les commentateurs ont des avis différents à propos du "wârith" (héritier) dont il est question ici : de quel héritier s'agit-il et qui est-il héritier ?

4.1.1. D'après les uns, l'héritier dont il est question ici est l'**héritier de l'enfant** ; le passage signifie alors : [si le père meurt] il incombe à celui qui serait l'héritier de l'enfant en cas de décès de celui-ci, les mêmes obligations [à l'égard de la mère] que celles qui incombaient au père de son vivant. Cet avis est fondé sur des propos de ... Qatâda... et de Suddiyy qui ont commenté ainsi : « "Les mêmes obligations incombent à l'héritier" c'est-à-dire : à l'héritier de l'enfant ».

Ceux qui partagent cet avis divergent ensuite sur la personne de l'héritier de l'enfant concerné ici.

● Les uns disent que cet héritier est l'un des membres de la famille du père : le frère de l'enfant ou son neveu, son oncle paternel ou son cousin paternel. Cet avis est fondé sur des propos de Umar ibn al_Khaṯṯâb, al_Ḫasan al_Baçrî, Abd Allâh ibn Ataba et d'autres.

... Al_Ḫasan a dit : « Lorsqu'un homme meurt et que sa femme est enceinte, la subsistance de la femme est payée sur son propre avoir et celle de l'enfant sur l'avoir du père s'il possédait quelque chose, s'il ne possédait rien elle revient à la famille du père ».

Al_Ḫasan précise qu'il s'agit des hommes de sa famille.

● D'autres disent que cet héritier de l'enfant peut être un des hommes ou une des femmes qui seraient ses héritiers au cas où il décéderait.

● Enfin d'autres disent qu'il s'agit uniquement d'un héritier de l'enfant ayant avec lui un lien de parenté au degré prohibé ce qui exclut par exemple les cousins.

4.1.2. D'après les autres, l'héritier dont il est question ici est **l'enfant lui-même**. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Bichr ibn Naçr al_Muznî qui fut "qâḏî" au temps du calife Abd al_Azîz a dit : « "Les mêmes obligations incombent à l'héritier" et l'héritier en question est l'enfant lui-même ».

Qubayça (ou Qabîça) ibn Dhu'ayb a tenu les mêmes propos et

... Ḏaḫḫâk a dit que cet héritier est l'enfant qui est allaité.

4.1.3. Enfin il en est certains qui disent que cet héritier est celui des deux parents qui est encore en vie lorsque l'autre est décédé.

... Sufiyân [ath_Thawrî] a dit à propos du nourrisson qui a un oncle paternel et que sa mère allaite : « la question de l'allaitement est discutée entre eux et l'oncle est soulagé de s'en occuper [au profit de la mère] en fonction de l'importance de l'héritage qu'elle reçoit car la mère [dans ce cas] peut être contrainte à subvenir aux besoins de son enfant ».

4.2. "*mithlu dhâlika*" = *« Les mêmes [obligations] que celles-là ».*

Les commentateurs divergent sur le sens de ce passage :

4.2.1. Certains l'interprètent de la façon suivante : à l'héritier de l'enfant, incombe la même obligation que celle qui incombait au père pour payer l'allaitement de l'enfant et sa subsistance si l'enfant n'a pas de biens [reçus en héritage auquel cas on puisera dans ces biens pour subvenir à ses frais]. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Ibrâhîm an_Nakhʿî... Chaʿbî ... Qatâda et d'autres interprètent ce passage ainsi : « A l'héritier il incombe les mêmes charges qu'au père en matière d'allaitement et de subsistance pour l'enfant ».

Aspect structurel : cet avis correspond au cas envisagé ci-dessus en 4.1.1. L'avis suivant correspondra au cas envisagé en 4.1.2. et selon ce commentaire le passage (**2**,233)4. sera considéré comme faisant suite au passage (**2**,233)2.

4.2.2. D'autres interprètent ce passage ainsi : et à l'héritier, c'est-à-dire à l'enfant, il incombe la même obligation à l'égard de sa mère en matière de subsistance et de vêtements que ce qui incombait dans ce domaine à son père de la manière reconnue convenable. Cet avis est fondé sur le propos suivant :

> ... Dahhâk a dit : « Lors de la mort du père de l'enfant, il incombe à l'héritier la même chose que ce qui incombait au père pour pourvoir à la subsistance et aux vêtements de la femme qui l'allaite. "AL_wârith", l'héritier, est l'enfant (al_walad) qui est allaité : S'il a des biens [dont il a hérité] on prélève sur ces biens ce qui est nécessaire à sa mère qui l'allaite. S'il ne possède rien et si sa famille [paternelle] ne possède rien, la mère n'a rien à recevoir et elle peut-être contrainte à l'allaiter sans rien recevoir ».

[Tabarî ajoute :] Les propos les plus pertinents sur l'interprétation de ce passage sont ceux qu'ont tenus Qubayça ibn Dhuʿayb et Dahhâk et ceux qui partagent leur avis (voir ci-dessus en 4.1.2. et 4.2.2.).

(2,233)5. *« Si d'un commun agrément et après consultation mutuelle, ils veulent sevrer* [*l'enfant*] *il n'y aura aucun grief à leur faire ».*

Brefs extraits.

● D'après certains commentateurs, il s'agit du sevrage à n'importe quel moment, avant ou après la fin des deux ans.

● D'après d'autres, il s'agit du sevrage pendant les deux ans que peut durer l'allaitement complet. Si les parents sont d'accord pour sevrer l'enfant avant ce terme il n'y a aucun mal à cela, mais s'ils sont en désaccord, l'allaitement durera deux ans complets.

Cet avis est le plus pertinent car si l'allaitement est complet au terme de deux ans il n'y a plus lieu de se mettre d'accord ou de se consulter après ce terme alors qu'il y a lieu de le faire avant[6].

(2,233)6. *« Si vous voulez donner vos enfants en nourrice il n'y a pas de grief à vous faire à condition que vous accordiez* [*à la mère et à la nourrice*] *ce que vous avez à leur donner de la manière reconnue* [*convenable*] *».*

Brefs extraits résumés.

Dieu — que Son invocation soit exaltée — veut dire ceci : toutefois, si vous ne voulez pas sevrer l'enfant avant la fin des deux ans et que vous vouliez lui assurer un allaitement complet alors que la mère refuse d'allaiter son enfant parce qu'elle craint l'interruption du lait, ou pour toute autre raison, et qu'en conséquence vous vouliez donner vos enfants en nourrice, il n'y a aucun grief à vous faire à condition que vous accordiez à la mère et à la nourrice ce que vous avez à leur donner de la manière reconnue convenable c'est-à-dire que vous accordiez à l'une et à l'autre ce qu'elles sont en droit de recevoir et que Dieu vous a imposé à leur égard : que vous accordiez à la mère le droit d'être consultée et que vous lui donniez, si elle allaite l'enfant, ce que vous donneriez à la nourrice, et que vous donniez à la nourrice, si vous lui confiez l'enfant, ce que vous donneriez à la mère et que vous la payiez pour l'allaitement comme vous vous serez engagés à le faire *« de la manière reconnue convenable »* c'est-à-dire sans parcimonie ni injustice et en agissant parfaitement. (...)

(**2**,233)7. *« Craignez Allâh et sachez qu'Il voit parfaitement tout ce que vous faites ».*

C'est-à-dire : craignez Dieu dans les obligations qu'Il vous a imposées les uns à l'égard des autres et [plus spécialement] dans ce qu'Il a imposé aux femmes à l'égard des hommes et aux hommes à l'égard des femmes et dans ce qu'Il vous a imposé vis-à-vis de vos enfants ; en tout cela, comme en toute autre obligation d'institution divine, prenez garde à ne pas vous opposer à Lui et à ne pas transgresser. Sachez que Dieu voit parfaitement (Baçîr) toutes les œuvres que vous faites secrètement ou ouvertement, dissimulées ou apparentes, bonnes ou mauvaises. Dieu prend en compte toutes vos œuvres et vous sanctionnera en conséquence.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,233)

1. "sûrat an_Nisâ′ al_quçrâ", également intitulée "sûrat al_T̲alâq", sourate de la Répudiation. Cette sourate ne comporte que 12 versets et est à distinguer de la sourate des "Femmes" (an_Nisâ′a) qui est la quatrième du Coran et qui compte 176 versets.
2. L'expression "al_mawlûd la_hu" est traduite ici par "le père" mais signifie litt. : celui à qui un enfant est né.
3. Voir aussi (**2**,284-286)3.1.
4. "tud̲ârra" est l'apocope du verbe "d̲ârra", troisième forme du verbe sourd "d̲arra" (nuire à, causer un dommage à). Ce verbe n'est donc pas un passif comme on pourrait le croire à première lecture.
5. Si ce passage n'avait qu'un caractère informatif, un tel comportement n'en serait pas moins interdit mais l'interdiction ne serait pas directement énoncée dans le texte coranique lui-même.
6. Rappelons que tout ceci concerne le cas où les parents sont divorcés.

⁂

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ
مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ
فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ٢٣٤

« Les épouses laissées par ceux d'entre vous qui meurent observeront [pour quitter le deuil] un délai d'attente de quatre mois et dix jours.

Lorsqu'elles auront atteint leur terme il n'y aura aucun grief à vous faire [à vous, leur tuteur] pour ce qu'elles feront d'elles-mêmes d'une manière reconnue [convenable] et Allâh est parfaitement Informé de ce que vous faites ».

"wa_l_ladhîna yutawaffawna min_kum wa yadharûna azwâjan yatarabbaçna bi_anfusi_hinna arbaʿata achhurin wa ʿachran/fa_idhâ balaghna ajala_hunna fa_lâ junâh̲a ʿalay_kum fî_mâ faʿalna fî anfusi_hinna bi_l_maʿrûfi/wa_llâhu bi_mâ taʿmalûna khabîrun".

(**2**,234)1. *« Les épouses laissées par ceux d'entre vous qui meurent observeront un délai d'attente de quatre mois et dix jours ».*

La traduction littérale de ce passage serait : « ceux d'entre vous qui meurent en laissant des épouses, celles-ci observeront pour elles-mêmes une attente de... ».

Tabarî explique pourquoi le pronom relatif "al_ladhîna" (ceux... qui) n'a pas d'antécédent : ce verset ne constitue pas une information à propos des maris défunts, bien que ceux-ci soient mentionnés en premier, mais il apporte des informations à propos des obligations qui incombent aux femmes qui ont perdu leur mari.

C'est pourquoi ce verset comporte une rupture de construction qui apparaît nettement dans la traduction littérale mais qu'il n'est pas indispensable de maintenir dans la traduction définitive établie sur la signification du passage en fonction du commentaire donné par Tabarî.

"*yatarabbaçna bi_anfusi_hinna...*" = « *[Elles] observeront un délai d'attente...* ». signifie : elles doivent personnellement observer une retraite de quatre mois et dix jours en se gardant de se remarier pendant cette période et en s'abstenant d'utiliser des parfums et des parures ou de se rendre dans une autre demeure que celle qu'elles occupaient du vivant de leur mari. Quant aux femmes qui seraient enceintes, elles resteront en retraite de la même façon mais leur retraite s'achèvera lorsqu'elles auront accouché.

1.1. ● Certains commentateurs partagent ce que nous disons là.

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « "Quatre mois et dix jours" c'est le délai d'attente (ʿidda) de la veuve ; si elle est enceinte le délai s'achèvera à l'accouchement ».

... Yah̲ya ibn Saʿîd rapporte que... H̲afça, fille de Umar et épouse du Prophète a entendu celui-ci dire : « Il n'est pas licite qu'une femme qui croit en Allâh et au Jour dernier observe un deuil de plus de trois mois sauf pour le décès de son mari : son deuil sera alors de quatre mois et dix jours ».

... Yah̲ya ajoute : « Pour nous, le deuil (ih̲dâd) consiste à ne pas se parfumer, ne pas porter d'habit teint au "wars" ou au safran, ne pas utiliser de "koh̲l" et ne pas se parer »[1].

... H̲amid ibn Nâfiʿ rapporte que Zaynab, fille de Umm Salma, épouse du Prophète, a entendu Umm Salma dire : « Une femme vint trouver le Prophète pour lui demander si sa fille dont le mari était décédé pouvait utiliser du “koẖl” [pendant le deuil] car elle craignait pour ses yeux. H̱amîd prétend que, d’après Zaynab, le Prophète — ... — aurait repondu : « Auparavant, dans la Jâhiliyya, lorsque l’une d’entre vous était veuve, elle devait respecter un deuil d’un an, en revêtant de vieilles hardes et en restant dans l’endroit le moins confortable de sa maison ; au terme de ce deuil elle devait prendre du crottin de chameau et le faire rouler sur le dos d’un âne [ou encore, d’après d’autres propos du Prophète, elle devait le jeter derrière elle ou le jeter au premier chien qui passerait près d’elle]. Or à présent, le deuil ne dure que quatre mois et dix jours [et ces pratiques sont abolies] ».

... Aïcha disait aux femmes qui venaient la consulter à propos du deuil : « Respectez le deuil pour votre mari jusqu’au terme de la période de retraite ; ne portez pas d’habits teints, en particulier au safran, n’utilisez pas de collyre (koẖl) à l’antimoine ni de collyre parfumé, même si vos yeux vous font mal. Toutefois, vous pouvez utiliser un autre collyre, à condition qu’il ne comporte ni antimoine, ni parfum. Ne portez pas de parure. Habillez-vous en blanc et non en noir ! ».

... Ibn Umar a tenu des propos semblables (...).

1.2. ● D’autres commentateurs disent que le deuil mentionné dans ce passage, a un caractère limité et spécifique et que la seule chose qui est imposée à la veuve est de se garder de tout remariage [pendant cette période] ; quant aux parfums, aux parures ou au fait d’habiter hors du foyer, rien de tout cela ne lui est interdit. (...) Certains considèrent qu’il n’y a aucun deuil spécial (iẖdâd) à respecter et que la seule chose à laquelle la femme est tenue c’est d’observer un délai d’attente de quatre mois et dix jours pour se remarier. Ils considèrent que c’est là le seul statut énoncé dans ce verset en donnant donc à celui-ci une portée à la fois restreinte et générale.

Cet avis est fondé sur des propos d’al_H̱asan, d’Ibn Abbâs et de Asmâ, fille de Umays et épouse de Jaʿfar.

[Tabarî ajoute] Ceux qui estiment que la veuve est tenue de respecter le deuil et qu’en particulier il lui est interdit de sortir de chez elle pendant le délai d’attente, considèrent que, d’après le sens obvie du texte, la veuve est tenue d’observer un délai d’attente de quatre mois et dix jours mais il n’est pas précisé qu’elle ne doit s’abstenir que de certaines choses propres au deuil et non d’autres. Par conséquent, disent-ils, à moins d’avoir un argument irréfutable, il n’est pas légitime de restreindre la portée de ce verset à un aspect particulier alors qu’il est énoncé avec un sens ovbie de portée générale englobant tous les aspects du deuil [tels qu’ils sont connus par la Tradition].

1.3. Précision à propos du délai de quatre mois et dix jours.

Quelqu’un demandera peut-être quel est le sens de ces dix jours. Nous répondrons par les propos suivants :

... Interrogé sur ce point, Abû Aliya a dit : « C’est pendant ces dix jours que l’esprit est insufflé en lui [en l’enfant que la veuve porte éventuellement en son sein, s’il a été conçu juste avant le décès de son mari] ».

... Saʿîd ibn al_Musayyib a dit de même.

(**2**,234)2. *Commentaire de la fin du verset.*

« Lorsqu'elles auront atteint leur terme » à partir duquel il leur sera à nouveau permis de faire ce qui leur était interdit pendant leur période de retraite.

« il n'y aura aucun grief à vous faire » à vous, leur tuteur (awliyâ') si elles se parfument, se parent, sortent de leur maison, ou se marient avec celui à qui elles peuvent s'unir ; il n'y aura aucun grief à vous faire

« pour ce qu'elles feront d'elles-mêmes d'une manière reconnue convenable », c'est-à-dire : si elles agissent conformément à ce qui leur est permis[2].

« et Allâh est parfaitement Informé de ce que vous faites » c'est-à-dire qu'Il est parfaitement Informé (Khabîr) de la manière dont, vous, les tuteurs des femmes veuves, agissez à l'égard de celles-ci : Il sait si vous les empêchez de se marier [comme elles le voudraient] ou bien si vous les mariez à qui elles le désirent et Il est parfaitement Informé à propos de toute autre chose que vous ferez encore dans ce domaine car rien de tout cela ne Lui échappe.

La question des veuves et de leurs droits sera encore une fois abordée dans le verset (**2**,240).

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,234)

1. Le "wars" est « une plante tinctoriale appelée Memecylon tinctorium pour teindre en jaune, elle dure vingt ans » (Kasimirski). Le "koh̲l" est un collyre et « en général, tout cosmétique ou remède employé pour les yeux » (id.).

2. Le tuteur (waliyy) de la femme est tenu de veiller à ce que celle-ci respecte convenablement les normes de sa retraite jusqu'à son terme.

* * *

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ
أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن
لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا۟
عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ
ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ

حَلِيمٌ ﴿٢٣٥﴾

« Il n'y aura aucun grief à vous faire pour ce par quoi vous ferez allusion à une demande en mariage [devant] les femmes [veuves, en période de "ʿidda"], ni pour ce que vous cacherez en votre for intérieur [à ce propos]. (**2**,235)

Allâh sait qu'en vous-mêmes vous songerez à elles.

Ne convenez pas de "secret" [rapport] avec elles mais tenez-leur des propos reconnus convenables.

Ne décidez pas de conclure le mariage avant l'expiration du délai prescrit.

Sachez qu'Allâh sait ce qui est au fond de vos âmes. Prenez donc garde à Lui et sachez qu'Allâh est Pardonnant et Longanime ».

"wa lâ junâha ʿalay_kum fî_mâ ʿarradtum bi_hi min khitbati _n_nisâʾi aw aknantum fî anfusi_kum/ʿalima _llâhu anna_kum sa_tadhkurûna_hunna/wa lâkin lâ tuwâʿidû_hunna sirran illâ an taqûlû qawlan maʿrûfan/wa lâ taʿzimû ʿuqdata _n_nikâhi hattâ yablugha _l_kitâbu ajala_hu/wa_ʿlamû anna_llâha yaʿlamu mâ fî anfusi_kum fa_hdharû_hu wa_ʿlamû anna _llâha ghafûrun halîmun".

(**2**,235)1. *Brefs extraits.*

« Il n'y aura aucun grief à vous faire pour ce par quoi vous ferez allusion (ʿarradtum) à une demande en mariage [*devant*] *les femmes »* veuves pendant leur période de retraite (ʿidda) à condition de ne conclure aucun engagement ferme de mariage.

... D'après Ibn Abbâs « faire allusion à une demande en mariage [dans ces conditions] consiste à dire par exemple à la femme : "je me marierai à personne d'autre que toi, si Allâh le veut" ; ou encore : "je désire me marier à une femme pieuse" ; mais il ne lui donnera rien tant qu'elle est en retraite ».

D'après d'autres propos cités par Tabarî, le prétendant peut encore faire l'éloge des qualités de la femme ou lui dire des choses comme celles-ci : je te donnerai telle ou telle chose ou j'agirai de telle ou telle façon à ton égard.

« ni pour ce que vous cacherez en votre for intérieur » comme intentions de demander cette femme en mariage ou comme détermination à vous marier avec elle.

« Allâh sait qu'en vous-mêmes vous songerez à elles » c'est-à-dire que vous songerez à les demander en mariage.

(**2**,235)2. "*wa lâkin lâ tuwâʿidû_hunna sirran*" = *« Ne convenez pas de "secret" avec elle ».*

Ce passage comporte deux possibilités fondamentales de compréhension du point de vue linguistique suivant la fonction attribuée au terme "sirran". Chacune de ces possibilités présentera de plus plusieurs nuances correspondant aux différents sens du verbe "wâ'ada" : promettre qqc à qqn, convenir de qqc avec lui :

— soit que le terme "sirran" (traduit ici par "secret") est complément direct du verbe "wâ'ada" ; litt. le sens est alors le suivant : ne leur promettez pas (ou ne convenez pas avec elle) de "secret" et d'après le commentaire et l'avis de Tabarî, le "secret" en question est l'intimité charnelle (jimâ') ;

— soit que le terme "sirran" est un complément de manière de ce verbe ; le sens serait alors le suivant : ne leur promettez (ou ne convenez pas) en secret de certaines choses.

Tabarî va montrer que seule la première possibilité est valable, la seconde étant inacceptable car elle comporte plusieurs contradictions.

Les commentateurs ont des avis différents sur le sens du terme "sirr", c'est-à-dire sur la nature du "secret" que les hommes ne doivent pas promettre aux femmes en période de retraite.

2.1. Selon les uns, ce "sirr" est l'adultère (zinâ) ou la fornication.

Tabarî cite près d'une vingtaine de propos concordants qui fondent cet avis, entre autres, ceux d'Ibn Zayd, de Abû Mujliz, de Sufiyan at_Taymî, de Al_Hasan, de Suddiyy, de Ḍaḥḥâk et de Qatâda.

2.2. Selon les autres, « ne convenez pas avec elles d'un secret » signifie : pendant leur retraite ne convenez pas avec elles de pacte ni d'engagement de ne pas se marier avec un autre que vous.

Tabarî cite une douzaine de propos concordants qui fondent cet avis, entre autres, ceux d'Ibn Abbâs, de Sa'îd ibn Jubayr, et de Mujâhid.

... Ibn Abbâs a dit en commentant ce passage : « Ne dites pas à la femme : je suis amoureux, engage-toi à ne pas te marier avec un autre que moi, ou d'autres choses semblables » (...).

[Conclusion de Tabarî] Le commentaire le plus pertinent de ce passage est celui qui est donné par ceux qui disent que le "sirr" désigne à cet endroit l'adultère (zinâ). En effet, les Arabes appellent "sirr" (secret), l'union intime ou le coït car c'est là une des choses qui se produisent entre l'homme et la femme et qui restent cachées au regard d'un tiers. On appelle encore "sirr" toutes les pensées secrètes qu'un homme cache en lui-même. Ce terme peut aussi désigner la partie la plus intime ou la plus noble de quelque chose : c'est pourquoi un homme peut être appelé "sirr" parmi les siens pour dire qu'il est le plus noble d'entre eux. Il est évident que ce dernier sens n'est pas celui qui convient ici. Il ne s'agit pas non plus du "sirr" en tant que "pensées secrètes" car Dieu a dit dans le même verset : « Il n'y aura aucun grief à vous faire... pour ce que vous cacherez en votre for intérieur ».

Quelqu'un dira peut-être que le sens de ce passage est en réalité celui-ci : ne leur faites pas de promesses de mariage ou ne convenez pas du mariage en secret en considérant que ce n'est pas la chose promise (ou convenue) qui est le "secret" en question mais que c'est la façon de leur promettre ou de convenir de la chose qui a un caractère secret. Cet avis est complètement faux car si tel était le sens de ce passage cela voudrait dire qu'il serait par contre parfaitement licite de convenir ouvertement du mariage avec une femme qui est encore en période de ʿidda, et que la seule chose interdite est de s'engager avec elle en cachette.

Or s'il est permis de faire ouvertement des allusions à une demande en mariage et même de faire certaines promesses de cette façon (voir ci-dessus 1.), tous les savants sont unanimes pour dire qu'il est absolument interdit de prendre un engagement de mariage avec une femme en période de "ʿidda", que cet engagement soit pris ouvertement ou en secret. Ce passage ne peut donc pas constituer une interdiction d'engagement "en secret" entre l'homme et la femme, car le terme "en secret" laisserait supposer qu'un tel engagement serait licite s'il était pris ouvertement ce qui n'est pas le cas.

Il apparaît donc évident que la seule interprétation valable est celle qui consiste à retenir le sens de "cohabitation" (jimâʿ) ou de "coït" (ghachayân) pour le terme "sirr". Le sens du passage est donc le suivant : ne convenez pas de secrets rapports avec elles ou ne les entretenez pas de choses touchant à l'union intime afin d'avoir leur assentiment pour cohabiter avec elles avant le terme de leur retraite c'est-à-dire « avant l'expiration du délai prescrit ».

(**2**,235)3. *"illâ an taqûlû qawlan maʿrûfan" = « mais tenez-leur des propos reconnus [convenables] ».*

La particule "illâ" [traduite habituellement par "sauf", "excepté"] a ici le sens de "lâkin" (mais) car ce qui suit cette particule n'est pas "excepté" par rapport à ce qui la précède, cela n'appartenant pas au même ensemble de choses [dont cette partie aurait été exceptée] mais à des choses différentes.

... D̲ah̲h̲âk a dit à propos de ce passage : « Lorsqu'une femme a été répudiée ou que son mari est décédé et qu'un homme vient la trouver pour lui dire "réserve-toi pour moi car j'ai un projet te concernant" et que la femme lui répond qu'elle en a également pour lui, en sorte que l'homme ressente en son âme un amour pour elle, il y a là échange de propos convenables (qawlan maʿrûfan) ».

(**2**,235)4. *« Ne décidez pas de conclure le mariage avant l'expiration du délai prescrit ».*

Dieu veut dire ceci : ne décidez pas de conclure le mariage pendant que la femme est encore dans sa période d'attente c'est-à-dire : ne prenez pas d'engagement « avant l'expiration du délai prescrit » par Dieu dans Son Livre. en ces termes : « les épouses laissées par ceux d'entre vous qui meurent observeront un délai d'attente de quatre mois et dix jours » (Cor. **2**,234).

Explication des termes : "h̲attâ yablugha _l_kitâbu ajala_hu" = « avant l'expiration du délai prescrit ».

Ce passage nécessite une explication car sa signification véritable est très différente du sens qui apparaît à première lecture. En tenant

> compte de ce que le terme "kitâb" désigne ici la "chose prescrite" tout en faisant allusion au Livre (Kitâb) dans lequel cette chose est prescrite, la traduction littérale serait : « avant que la chose prescrite n'arrive à son terme (ajal) ».
>
> A propos de la signification du terme "kitâb" (prescription, chose prescrite), voir com. (**2**,178-179)1.4.

Or dit Tabarî, la "chose prescrite" est ici le délai d'attente, et l'homme qui veut conclure un mariage avec une femme en "ʿidda", doit attendre le terme que Dieu a fixé dans Son Livre pour l'expiration de cette période. Ce n'est donc pas la "chose prescrite" (kitâb) en tant que telle, qui atteint le terme, mais c'est l'homme et la femme souhaitant se marier qui doivent attendre d'arriver au terme fixé par Dieu dans Son Livre (al_ajal al_ladhî ajjala_hu _Llâhu fî Kitâbi_Hi).

(**2**,235)5. *« Sachez qu'Allâh sait ce qui est au fond de vos âmes »* comme passion envers les femmes et comme désir de vous marier avec elles ;

« prenez donc garde à Lui » en Le craignant et en vous abstenant de vous livrer à des choses qu'Il vous a interdites : convenir de "secrets" rapports avec les femmes ou conclure un mariage avec elles alors qu'elles sont encore en période d'attente, ou faire autre chose qu'Il vous a interdite dans ce domaine.

« Sachez qu'Allâh est Pardonnant (Ghafûr) » car Il voile (satara) les péchés de Ses serviteurs et les recouvre (ghafara), en particulier lorsqu'il s'agit de demande en mariage ou d'autres choses que les hommes cachent en leur for intérieur au sujet des femmes en période de "ʿidda".

« et [qu'Allâh est] Longanime » car Il ne hâte pas la sanction de leurs péchés [et leur laisse le temps de s'en repentir].

*
* *

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ
تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ
قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى
ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ
وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ

أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ
لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾

« Il n'y aura aucun grief à vous faire si vous répudiez des femmes tant que vous ne les avez pas encore touchées ou tant que vous ne leur avez pas encore assigné de douaire d'obligation. (**2**,236)

Accordez-leur un "don" de la manière reconnue [convenable] : à celui qui est aisé il incombe de donner en fonction de ses possibilités et à celui qui ne l'est pas, il incombe de donner en fonction des siennes. C'est là un devoir pour ceux qui font le bien ».

"lâ junâẖa ʿalay_kum in ṯallaqtumu _n_nisâ'a mâ lam tamassû_hunna aw tafriḏû la_hunna farîḏatan/wa mattiʿû_hunna ʿalâ _l_mûsiʿi qadaru_hu wa ʿalâ _l_muqtiri qadaru_hu matâʿan bi_l_maʿrûfi ẖaqqan ʿalâ _l_muẖsinîna".

« Si vous les répudiez avant de les avoir touchées mais après leur avoir assigné un douaire d'obligation, alors [vous êtes tenus à leur donner] la moitié de ce que vous [leur] avez assigné (**2**,237)

à moins qu'elles ne vous en fassent grâce ou que celui qui tient en main le lien du mariage ne fasse grâce [de la seconde moitié] ;

que vous fassiez grâce est plus proche de la crainte pieuse et n'oubliez pas d'être généreux entre vous ; en vérité, au sujet de ce que vous faites, Allâh est Clairvoyant ».

"wa in ṯallaqtumû_hunna min qabli an tamassû_hunna wa qad faraḏtum la_hunna farîḏatan fa_niçfu mâ faraḏtum/illâ an yaʿfûna aw yaʿfuwa _l_ladhî bi_yadi_hi ʿuqdatu _n_nikâẖi/wa an taʿfû aqrabu li_t_taqwâ wa lâ tansawu _l_faḏla bayna_kum inna _llâha bi_mâ taʿmalûna baçîrun".

Voir aussi plus loin le verset **2**,241.

Pour la suite du commentaire, il est indispensable de connaître la signification précise des termes : farîḏa, çadâq, mahr et mutʿa. Les trois premiers désignent dans le fond la même chose mais envisagée chaque fois différemment : il s'agit dans tous les cas du "douaire nuptial" que le mari est tenu de remettre à la femme avant la consommation du mariage ; plus exactement, si ce “douaire nuptial” est remis avant le mariage, il est confié au “waliyy” de la femme, c’est-à-dire, en quelque sorte à son curateur qui peut être un membre de sa famille (père, frère, oncle...) ou dans certains cas un magistrat ou un représentant de l’autorité. Ce “waliyy” est tenu de remettre ensuite ce douaire à la femme ; il fera partie de son avoir personnel et elle en disposera comme elle veut, et, le cas échéant, elle en conservera la jouissance après divorce. Si ce douaire n’est pas remis avant le mariage au “waliyy”, il est nécessaire qu’il y ait entente sur ce point entre lui et le prétendant et que ce dernier fasse connaître, au moins tacitement, la valeur de ce douaire. Le “waliyy” de la femme, en tant que “substitut” de celle-ci, a dans ce domaine le devoir de défendre les droits de celle-ci et d’exiger que le douaire convienne à ses désirs, ou du moins qu’il soit proportionné à son rang social et à la richesse du prétendant. La valeur précise de ce douaire peut-être déterminée après le mariage : une fois que son montant est fixé, il prendra un caractère définitif et irrévocable dès que le mariage sera consommé. Tant que celui-ci ne l’est pas encore, certaines possibilités subsistent ; les deux versets qui suivent énoncent les droits et les obligations dans ce domaine.

Dans ces deux versets, le “douaire nuptial” est appelé “farîḏa”, terme qui fait allusion à son caractère obligatoire[1] : nous traduisons “farîḏa” par douaire d’obligation.

Dans le commentaire de Tabarî ce douaire sera parfois désigné par le terme “çadâq”, qui fait allusion au fait que ce douaire constitue une preuve de sincérité (çidq) du prétendant et un signe d’amitié (çadâqa) à l’égard de la fiancée et de sa famille. Nous traduisons le terme “çadâq” par douaire de sincérité.

Dans la plupart des textes juridiques ce douaire est appelé “mahr” ; c’est là sa désignation habituelle et en toute rigueur, seul ce terme devrait être traduit par “douaire nuptial”[2].

Quant au terme “mutʿa” qui évoque à la fois la notion de “jouissance” (tamattuʿ) de quelque chose et celle d’utilisation de chose nécessaire (matâʿ), il est littéralement intraduisible : il désigne une sorte de présent de consolation dont la femme répudiée pourra jouir (mataʿa) et qui est principalement constitué de certaines choses dont elle avait la jouissance pendant qu’elle était encore mariée. Les cas où ce présent doit être remis et où son montant doit être connu vont être précisés dans le commentaire (Voir aussi note 4).

(**2**,236-237)1. *« Il n’y aura aucun grief à vous faire si vous répudiez des femmes tant que vous ne les avez pas encore touchées ».*

“*mâ lam tamassû_hunna*” = *« tant que vous ne les avez pas encore touchées ».*

Tabarî signale que cette lecture est celle des gens du H̱ijâz et de Baçra et qu’il existe une autre variante : “mâ lam tumâssû_hunna”. Il précise que ces deux lectures ont presque la même signification et qu’elles sont également valables.

Le verbe “toucher” (massa ou mâssa, selon la lecture adoptée) est employé ici par métaphore pour dire “cohabiter” (jâmaʿa).

... Ibn Abbâs a dit : « L'attouchement (mass) est ici l'union intime (jimâʿ) ; Allâh fait allusion à ce qu'Il veut par ce qu'Il veut ».

Ce passage concerne les femmes [mariées puis répudiées et] qui n'ont pas encore été touchées et à qui le douaire d'obligation a déjà été explicitement alloué, alors que le passage suivant concernera les femmes [mariées puis répudiées] qui n'ont pas encore été touchées mais à qui le douaire d'obligation n'a pas encore été explicitement alloué.

"*aw tafriḏû la_hunna farîḏatan*" = *« ou tant que vous ne leur avez pas encore assigné de douaire d'obligation ».*

Le "douaire d'obligation" (farîḏa) est le douaire de sincérité (çadâq). La notion de "farḏ" est fondamentalement la notion d'obligation (wâjib).

Le début de ce verset signifie : il n'y aura aucun grief à vous faire si vous répudiez une femme avec qui vous n'avez pas encore cohabité, que vous lui ayez déjà assigné le douaire d'obligation ou non.

(**2**,236-237)2. *« Accordez-leur un "don" (mutʿa) de la manière reconnue [convenable] : à celui qui est aisé il incombe de donner en fonction de ses possibilités et à celui qui ne l'est pas il incombe de donner en fonction des siennes. C'est là un devoir pour ceux qui font le bien »*[2 bis].

2.1. Ce passage signifie : aux femmes que vous aurez répudiées et avec lesquelles le mariage n'a pas encore été consommé, faites "don" en fonction de vos possibilités, des choses parmi vos biens, dont elles avaient la jouissance (mâ yatamattaʿna bi_hi). Les commentateurs divergent sur le montant des choses que Dieu ordonne ici aux hommes de donner :

2.1.1. ● D'après les uns, en cas de répudiation, la mutʿa la plus élevée consiste en un serviteur (khâdim)[3], ou en une somme d'argent (warq), sinon en quelques vêtements. Ce sont là les termes d'un propos d'Ibn Abbâs rapporté par ʿAkrama.

... Ibn Abbâs a dit aussi à propos de ce passage : « Il concerne le cas d'un homme qui se marie sans avoir spécifié [exactement la nature ou le montant du] douaire de sincérité (çadâq) et qui répudie ensuite sa femme avant d'avoir consommé le mariage. Allâh — qu'Il soit glorifié — lui ordonne de lui accorder dans ce cas la jouissance de certains biens en fonction de ses possibilités, suivant qu'il est aisé ou non : s'il est aisé, il lui accordera de disposer d'un serviteur ou d'un don équivalent et s'il est dans la gêne, il lui fera don de trois habits ou de quelque chose d'approchant ».

... ach_Chaʿbî précise que « la mutʿa moyenne consiste en habits que la femme porte à la maison : chemise, voile, drap, et djellaba ».

2.1.2. ● D'après d'autres, en cas de désaccord entre le mari et la femme à propos de la mutʿa, le montant du douaire de sincérité n'ayant pas été mentionné dans l'acte du mariage, la mutʿa doit correspondre à la moitié de ce que serait ce douaire de sincérité pour une femme comme elle. C'est l'avis d'Abû Ḫanifâ et de son école.

[Tabarî ajoute] L'avis le plus pertinent sur ce point est celui d'Ibn Abbâs et de ceux qui partagent son point de vue (voir ci-dessus 2.1.1.).

2.2. Les commentateurs sont ensuite partagés sur le statut de ce "don" : cette mutʿa est-elle obligatoire (wâjib) ou seulement recommandée?[4]

2.2.1. ● D'après les uns, cette mutʿa est obligatoire et le répudiateur doit s'en acquitter au même titre que toute autre dette qu'il pourrait avoir. Ils ajoutent que cette mutʿa doit être acquittée à toute femme répudiée quelle qu'elle soit[5]. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Al_Ḫasan et Abû Aliya ont dit : « Toute femme répudiée a droit à un "don" (matâʿ) que l'homme ait cohabité avec elle ou non et même s'il lui a assigné un douaire d'obligation ».

... Saʿîd ibn Jubayr a dit [en se référant au verset **2,241**] : « Toute femme répudiée a le droit de recevoir un "don" (matâʿ) de la manière reconnue convenable ; s'en acquitter est un devoir pour ceux qui craignent ».

Cet avis est aussi le nôtre [dira Tabarî].

2.2.2. ● D'après d'autres, il incombe à tout répudiateur d'acquitter cette mutʿa à la femme qu'il répudie sauf dans le cas où il s'est déjà obligé à son égard, en lui assignant un douaire de sincérité et qu'il n'a pas encore cohabité avec elle : dans ce cas, elle n'aura pas de mutʿa mais aura droit à la moitié du douaire de sincérité. Cet avis est fondé principalement sur des propos d'Ibn Umar, de Saʿîd ibn al_Musayyib et de Mujâhid. (...)

(Tabarî réfutera cet avis — voir ci-dessous 2.2.5.).

Pour comprendre la suite du commentaire, il faut savoir que la mutʿa ou matâʿ c'est-à-dire le "don de consolation" ou "don utilitaire", se trouve mentionné explicitement dans deux versets, celui-ci et le verset **2,241** :

« Accordez-leur un "don" de la manière reconnue convenable : à celui qui est aisé, il incombe de donner en fonction de ses possibilités... : c'est un devoir pour ceux qui font le bien (muḫsinîn) » (**2,236**).

« Aux femmes répudiées revient un "don" de la manière reconnue convenable : c'est un devoir pour ceux qui craignent (muttaqîn) » (**2,241**).

Dans l'avis suivant, il est fait mention de deux sortes de mutʿa ou plus exactement de deux aspects :

— un aspect obligatoire, déterminé en fonction des possibilités du répudiateur et correspondant à l'énoncé en **2,236** ;

— un aspect recommandé, laissé à l'appréciation du répudiateur et correspondant à l'énoncé en **2,241**.

Plus loin, Tabarî se référera aussi à ces deux énoncés mais en tirera une conclusion très différente.

2.2.3. ● D'après d'autres, la mutʿa est un droit qui revient à toute femme répudiée sauf qu'une partie de cette mutʿa est imposée au répudiateur et l'autre ne l'est pas mais il est tenu de la donner en fonction "de ce qu'il y a entre Dieu et lui"[6].

... Zuhrî a dit : « Il y a deux sortes de mutʿa : celle qui est imposée par le sultan et celle qui ne l'est pas. Acquitter la mutʿa imposée par le sultan "est un devoir pour ceux qui font le bien" et acquitter la mutʿa qui n'est pas imposée par lui "est un devoir pour ceux qui craignent" ».

2.2.4.● Enfin d'autres considèrent que le sultan ou le juge n'ont rien à imposer en la matière au répudiateur et que ces passages [du verset **2**,236 et **2**,241] ne comportent qu'une recommandation de la part de Dieu pour que la femme répudiée se trouve pourvue du nécessaire.

... A un homme qui venait l'interroger à propos de la mutʿa, Al_Hakam a répondu :

« Si tu es parmi ceux qui craignent tu es tenu de donner une mutʿa ».

... Charîh a dit à ce propos : « Ne refuse pas de faire partie de ceux qui font le bien (muhsinîn) ni de faire partie de ceux qui craignent (muttaqîn) ».

[A propos de ce dernier avis, Tabarî dit ceci :] Ceux qui partagent cet avis considèrent que la mutʿa n'est pas obligatoire car, disent-ils, si tel était le cas, Dieu n'aurait pas spécifié en disant d'abord, qu'elle est "un devoir pour ceux qui font le bien" et en disant ensuite qu'elle est "un devoir pour ceux qui craignent", mais Il aurait d'emblée donné une portée générale à cette obligation.

[Tabarî répondra à cet argument de la façon suivante][7] : S'il y a un sot qui pense que les passages où il est dit que la mutʿa est un "devoir pour ceux qui font le bien" et "un devoir pour ceux qui craignent", signifient que Dieu n'impose pas la mutʿa à ceux qui ne font pas le bien ou à ceux qui ne Le craignent pas, nous répondrons ceci : Dieu a imposé à toutes Ses créatures de faire partie de "ceux qui font le bien" (muhsinûn) comme de faire partie de "ceux qui craignent" (muttaqûn) et les devoirs qu'Il a imposés à ceux-ci, sont imposés, à fortiori à tous les autres.

2.2.5.● [Conclusion de Tabarî — Réfutation de l'avis donné en 2.2.2. — Brefs extraits résumés]. L'avis le plus pertinent sur ce point est celui qui considère que tout répudiateur est tenu d'acquitter une mutʿa à la femme qu'il répudie quelle que soit sa situation par rapport à elle, qu'il ait cohabité avec elle ou non et dans ce dernier cas, qu'il lui ait assigné un douaire d'obligation ou non.

Dans le cas où il n'a pas encore cohabité avec elle et qu'il lui a assigné un douaire d'obligation, la mutʿa n'est aucunement remplacée par la moitié du douaire d'obligation comme le pensent ceux qui considèrent que c'est là la signification du début du verset suivant (**2**,237). L'obligation d'acquitter la moitié du douaire qui est faite à ceux qui sont dans ce cas, n'implique aucunement l'annulation de la mutʿa : les deux choses sont parfaitement compatibles dans le texte et il n'existe aucun argument irréfutable qui permette d'affirmer que l'une exclut l'autre. Par conséquent, ceux qui sont dans ce cas sont tenus, d'une part, d'acquitter la moitié du douaire qu'ils avaient assigné à leur femme, à moins que celle-ci ou, le cas échéant, son "waliyy" ne leur en fasse grâce et, d'autre part, ils sont tenus de leur accorder la mutʿa selon leurs possibilités. Le verset (**2**,241) stipule d'ailleurs que toute femme répudiée a droit à cette mutʿa.

(**2**,236-237)3. *Commentaire du verset 237.*

« Si vous les répudiez avant de les avoir touchées mais après leur avoir assigné un douaire d'obligation, alors [*vous êtes tenus à leur donner*] *la moitié de ce que vous* [*leur*] *avez assigné ».*

Les commentaires précédents permettent de comprendre ce passage sans difficulté.

“*illâ an yaʿfûna*” = *« à moins qu'elles ne vous en fassent grâce ».*

... Ibn Abbâs commente ainsi ce passage : « Il s'agit de la veuve [remariée] ou encore de la jeune fille qui a été mariée par quelqu'un d'autre que son père [et qui ont été répudiées avant la consommation du mariage mais après que leur douaire ait été fixé] : Allâh leur accorde le droit de faire grâce de la moitié du douaire et de la laisser [au répudiateur] si elles le veulent ou de prendre cette moitié, si elles le veulent ».

(2,236-237)4. “*aw yaʿfuwa _l_ladhî bi_yadi_hi ʿuqdatu _n_nikâẖ*” = *« ou que celui qui tient en main le “lien” du mariage ne fasse grâce »*[8].

Les commentateurs divergent au sujet de celui qui est concerné par ce passage.

4.1. ● D'après les uns, il s'agit du curateur de la jeune fille (waliyyu _l_bikr). Pour eux le passage a le sens suivant : à moins que le curateur de la femme [qui avait été] chargé de conclure le mariage, n'abandonne la moitié du douaire nuptial que le mari est tenu d'accorder à sa femme lorsqu'il la répudie avant d'avoir cohabité avec elle mais après lui avoir alloué le douaire. Ce cas concerne la jeune fille vierge qui n'est pas encore en droit de disposer de ses biens.

Compte tenu de ce commentaire, la traduction la plus correcte de ce passage serait la suivante : « à moins que celui qui détient le **contrat** du mariage ne fasse grâce ».

Dans ce cas, le terme “nikâẖ” désigne plutôt le mariage en tant qu'acte légal et “ʿuqdatu _n_nikâẖ” signifie : la conclusion de l'acte de mariage. Comme Tabarî ne retiendra pas ce commentaire nous ne retiendrons pas la traduction correspondante.

Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « Allâh a permis de faire grâce (al_ʿafw) et même Il l'ordonne. Si la femme fait grâce [de la moitié du douaire nuptial] il en sera ainsi ; si elle y tient et que son “waliyy” fait grâce cela est permis même si elle refuse ».

... Ibn Abbâs a encore dit : « Celui qui détient le contrat de mariage est le père de la jeune fille vierge auquel Allâh, glorifié soit-Il, a accordé le droit de faire grâce [de la moitié du douaire nuptial] si sa fille est répudiée et qu'elle se trouve chez lui »[9].

4.2. ● D'après les autres « celui qui tient en main le lien du mariage » est l'époux. Pour eux, le passage a le sens suivant : à moins que ne fasse grâce celui qui tient en main le “mariage” de la femme (nikâẖu _l_marʾa) et qu'il lui donne le douaire dans sa totalité.

La traduction donnée initialement correspond plutôt à ce commentaire. Dans ce cas, le terme “nikâẖ” désigne l'union maritale (aspect juridique) puisqu'il n'est pas encore question d'union conjugale proprement dite. Le fait que le mari détienne le lien du mariage signifie qu'il a la faculté de maintenir ce lien ou de le rompre.

Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Âçim al_Asdî rapporte que Alî interrogea Charîh̲ à propos de celui qui est concerné par le passage “al_ladhî bi_yadi_ni ʿuqdatu _n_nikâh̲”. Charîh̲ lui répondit qu'il s'agissait du curateur (waliyy) de la femme mais Alî lui répliqua :

— Non, il s'agit du mari (az_zawj) ».

... Ibn Sirrîn rapporte que Charîh̲ a dit au sujet de ce passage : « Si le mari le veut il donne à la femme [qu'il répudie sans avoir consommé le mariage et après avoir fixé le douaire nuptial] le douaire de sincérité dans sa totalité »[10].

4.3. Cet avis est le plus pertinent [ajoute Tabarî].

> L'argument principal avancé par Tabarî est le suivant : une fois qu'une femme a été mariée et qu'elle se trouve répudiée, même si le mariage n'a pas été consommé, elle n'est plus dans le cas de la jeune fille vierge encore non mariée et plus aucun de ses curateurs possibles, pas même son père, n'est en droit de disposer de ses biens. Or la “moitié du douaire” qui revient de droit à celle-ci dans le cas envisagé dans ce verset, fait partie de ses biens et elle est seule à pouvoir en disposer comme elle veut, au même titre que tous les autres biens dont elle aurait alors la jouissance. Ce n'est donc pas son curateur qui peut prendre l'initiative de laisser ce bien au mari, car d'une part, ce bien est définitivement acquis à la femme à moins qu'elle ne lui en fasse grâce elle-même et, d'autre part, il ne serait plus en droit de prendre une telle décision.
>
> De plus, précise Tabarî, si tel était le sens du verset, seul le père de la jeune fille vierge aurait un tel droit. Or les curateurs possibles de la jeune fille sont nombreux (frères, oncles paternels et maternels) et le verset mentionne sans aucune spécification “celui qui détient le contrat du mariage” (d'après la traduction donnée en 4.1. pour ce commentaire), ce qui concernerait donc tous les curateurs et non pas l'un d'eux exclusivement (en l'occurrence le père) et toutes les femmes répudiées dans ces conditions et non pas l'une d'elles exclusivement (en l'occurrence la jeune fille vierge).

(**2**,236-237)5. “*wa an taʿfû aqrabu li_t_taqwâ*” = *« que vous fassiez grâce est plus proche de la crainte pieuse ».*

5.1. ● D'après certains commentateurs le discours s'adresse ici à la fois aux hommes et aux femmes ; c'est l'avis d'Ibn Abbâs et c'est aussi le nôtre : Ô vous époux et épouses, faites vous grâce l'un l'autre et cherchez à vous devancer mutuellement, après votre séparation ; pour l'épouse, qu'elle fasse grâce à son mari du devoir qu'il a envers elle en matière de douaire et qu'elle lui laisse cette moitié qu'il est sans quoi tenu de lui donner ; pour l'époux, qu'il fasse grâce de la deuxième moitié du douaire et qu'il accorde à l'épouse répudiée la totalité du douaire qu'il lui avait alloué.

5.2. ● D'après d'autres, il ne s'adresse qu'aux maris des femmes répudiées et le sens est le suivant : Ô vous qui vous vous séparez de vos épouses laissez-leur la totalité du douaire que vous leur avez alloué dans le contrat de mariage, car une telle façon d'agir est pour vous plus proche de la crainte pieuse.

Si quelqu'un demande en quoi le fait de faire grâce dans ce domaine peut rapprocher de la crainte pieuse de Dieu, nous répondrons que c'est là un acte recommandé par Dieu. Or se hâter d'accomplir un acte recommandé par Dieu uniquement parce que Dieu a exhorté ses serviteurs à le faire, et cela en ne recherchant que la satisfaction de Dieu, c'est être proche de la crainte pieuse (taqwâ).

5.3. "*wa lâ tansawu _l_fad̲la bayna_kum*" = *« n'oubliez pas d'être généreux entre vous »* c'est-à-dire : que l'époux n'oublie pas, après avoir donné la moitié du douaire nuptial fixé, d'être généreux et de laisser à son épouse répudiée la faveur de l'autre moitié.

Si l'époux ne veut donner que la moitié à laquelle il est tenu, que l'épouse n'oublie pas d'être généreuse à son égard et qu'elle lui laisse donc cette moitié c'est-à-dire qu'elle lui accorde la faveur de lui faire grâce de tout le douaire nuptial qu'il s'était obligé à lui donner.

« en vérité, au sujet de ce que vous faites, Allâh est Clairvoyant » car aucun de vos actes ne Lui échappe et Il sait quelles sont vos dispositions lorsque vous agissez et que vous faites ce qu'Il vous a recommandé : celui qui agit en bien (dhû_l_ih̲sân) sera récompensé pour sa bonté (ih̲sâni_hi)[11] et celui qui agit en mal (dhû_l_isâʿa) le sera pour le mal qu'il aura fait (isâ'ati_hi).

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,236-237)

1. "farîd̲a" peut signifier : obligation, en particulier obligation d'institution divine, quote-part d'un héritier (du fait que cette quote-part lui revient obligatoirement), etc.

2. La plupart des traducteurs ont rendu le terme "mahr" et ses synonymes par "dot". Une telle traduction n'est pas entièrement erronée mais risque de faire oublier qu'une dot est « le bien qu'**une femme apporte** en se mariant ou lorsqu'elle entre dans une communauté religieuse ». La dot peut aussi consister en biens donnés par un tiers dans le contrat de mariage à l'un ou l'autre des futurs époux. De plus, dans le régime dotal, les seuls biens de la femme que le mari peut administrer et dont il peut jouir sont justement les biens dotaux.

Or en Islâm le "mahr" est tout le contraire de cela, car c'est la femme qui en a la pleine jouissance et le mari n'a aucun droit sur celui-ci ; en termes de droit occidental le "mahr" correspond plutôt aux biens paraphernaux qui ont un statut totalement différent des biens dotaux. De plus c'est le mari qui apporte ce bien en mariage et non la femme. C'est pourquoi si on veut insister sur le fait que le "mahr" est apporté par le mari et que c'est la femme qui en dispose comme elle l'entend, le terme "douaire" est plus approprié car il ne laisse aucune équivoque à cet égard : le douaire est le droit de l'épouse survivante sur les biens de son mari et de là ce terme désigne ces biens eux-mêmes.

Mais ce terme n'est pas non plus approprié sous tous les rapports. Il est donc nécessaire de préciser dans quel sens on l'emploie et c'est pourquoi nous emploierons parfois l'expression de "douaire nuptial" pour rappeler qu'il s'agit d'une portion de biens alloués obligatoirement par l'époux à la mariée **avant** la consommation du mariage. Lorsque nous emploierons le terme "douaire" seul c'est toujours dans ce sens qu'il faudra l'entendre. Ces biens resteront d'ailleurs définitivement acquis à l'épouse en cas de décès du mari ; ce qui est bien le cas du douaire mais non de la dot, tels que ces termes sont compris dans le droit occidental.

Remarquons pour conclure que les termes "dot" et "douaire" dérivent tous deux du verbe "dotare". Dans l'un et l'autre cas il s'agit d'une espèce de "dotation" dont l'un des époux "douait" l'autre, la différence principale résidant dans le sens où cette dotation était effectuée.

2bis. Le “muẖsin” est soit celui qui agit avec “iẖsân” c'est-à-dire avec perfection ou bonté soit celui qui fait l'“iẖsân” c'est-à-dire le bien, “iẖsân” pouvant avoir l'une ou l'autre de ces significations suivant les contextes. (Voir aussi plus loin par. 5.3. et ci-dessous note 11).

3. Le terme “khâdim” peut aussi désigner ici un esclave.

4. On comprendra ici pourquoi le mot “don”, traduisant le terme “mutʿa” est placé entre guillemets : la “mutʿa” peut revêtir un caractère obligatoire alors qu'en toute rigueur un don est gratuit et effectué sans qu'on y soit contraint. Dans certains propos le terme employé sera “matâʿ” de même racine que “mutʿa” et qui signifie ici “don utilitaire” ; ce terme est employé dans ce verset en tant que maçdar confirmatif du verbe “mattaʿa” et il sera mentionné en tant que substantif à la place de “mutʿa” dans le verset **2**,241. La notion de jouissance attachée à cette racine se retrouve dans le terme “tamattuʿ” qui est l'appellation de l'un des modes d'accomplissement du pèlerinage. (Voir com. (**2**,196)6.).

5. “Quelle qu'elle soit” c'est-à-dire : qu'un douaire d'obligation ait été assigné à cette femme ou non et que l'homme ait cohabité avec elle ou non. Selon cet avis, dans le cas où le douaire d'obligation a été assigné et que la cohabitation a eu lieu, le douaire est définitivement acquis à la femme et la “mutʿa” doit lui être accordée en sus.

6. C'est-à-dire qu'il l'acquittera en fonction de ce qu'il estimera être de son devoir du fait de la crainte qu'il a de son Seigneur.

7. Tabarî mentionne cette réplique après avoir donné sa conclusion. Pour faciliter la lecture du commentaire elle a été placée à la suite de l'argument correspondant.

8. La traduction littérale de ce passage serait : « celui qui tient dans sa main le “nœud” (ʿuqda) du mariage ». Selon le commentaire, le terme “ʿuqda” devra être pris dans le sens de “contrat” ou dans celui de “lien”.

9. Tabarî cite encore près d'une quarantaine de propos équivalents dont ceux de Alqama, Mujâhid, Ṯâwûs, Charîẖ, rapportés par Chaʿbî, Al H̲asan, Zuhrî et Ibn Chihâb.

10. Tabarî cite encore quarante-cinq propos équivalents qui fondent cet avis.

11. Ou encore : celui qui agit parfaitement sera récompensé pour sa perfection (Voir ci-dessus note 2 bis). Ici la perfection (iẖsân) des époux qui se séparent consiste à se comporter l'un envers l'autre avec le maximum de bonté (iẖsân).

*
* *

Les deux versets suivants concernent la prière. Tabarî ne donne aucune indication d'ordre structurel sur leur position à cet endroit, dans la série des versets concernant le mariage, le veuvage, la répudiation et les obligations afférentes, série qui sera clôturée par les versets 240, 241 et 242.

D'un point de vue d'ensemble sur la deuxième partie de cette sourate, on peut considérer que ces versets viennent à la suite des passages sur l'aumône, le jeûne et le pèlerinage.

*
* *

حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ
وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَآ

أَمِنتُمْ فَاذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴿٢٣٩﴾

« Veillez assidûment aux Prières ainsi qu'à la Prière médiane et tenez-vous [en prière] en étant obéissants à Allâh ». (**2**,238)

"h̲âfiz̲û ʿalâ_ç_çalawâti wa_ç_çalâti_l_wust̲â/wa qûmû li_llâhi qânitîna".

« Si vous craignez [un péril, faites la prière] en marchant ou "montés". Mais lorsque vous serez en sécurité, invoquez Allâh selon ce qu'Il vous a enseigné [comme invocations] et que vous ne connaissiez point ». (**2**,239)

"fa_in khiftum fa_rijâlan aw rukbânan fa_idhâ amintum fa_dhkurû_llâha kamâ ʿallama_kum mâ lâm takûnû taʿlamûna".

(**2**,238-239)1. "*h̲âfiz̲û ʿalâ_ç_çalawâti wa_ç_çalâti _l_wust̲â*" = *« Veillez assidûment aux Prières ainsi qu'à la Prière médiane ».*

Dieu — que Son invocation soit exaltée — veut dire ceci : soyez assidus à accomplir régulièrement les Prières prescrites dans les temps qui leur ont été fixés et soyez assidus à la Prière médiane qui est l'une de ces Prières prescrites[1].

... Masrûq a dit à propos de ce passage : « "Veiller assidûment aux Prières" c'est faire attention à leur temps (al_muh̲âfaz̲a ʿalâ waqti_hâ) et ne pas en être distrait ».

Les commentateurs divergent ensuite au sujet de la "Prière médiane" (aç_çalât al_wust̲â) [A laquelle des cinq Prières obligatoires cette expression fait-elle allusion?][2].

1.1. ● Certains disent qu'il s'agit de la Prière du ʿAçr.

Tabarî cite une quarantaine de propos concordants qui fondent cet avis. Puis il aborde la justification de cet avis en citant encore une trentaine de propos énonçant différents arguments.

Ceux qui disent cela avancent les arguments énoncés dans les propos suivants :

... Murra rapporte que Abd Allâh a dit : « Lors de la Journée des Factions[3] les associateurs ont occupé le Prophète — ... — au point de le distraire de la Prière du ʿAçr jusqu'au moment où le ciel se mit à jaunir ou à rougir. Le Prophète dit alors :

— Ils nous ont distrait de la Prière médiane ; qu'Allâh remplisse leurs entrailles et leurs tombes de feu ! »

... Zarr rapporte avoir dit à Ubayda as_Salmânî d'interroger Alî ibn Abî T̲aleb au sujet de la Prière médiane. Ubayda alla donc interroger Alî qui lui répondit : « Nous pensions qu'il s'agissait de la Prière du Çubh̲ — ou Fajr —

jusqu'au moment où j'entendis l'Envoyé d'Allâh — ... — dire lors de la Journée des Factions [en parlant des associateurs] :

— Ils nous ont distrait de la Prière médiane, la Prière du ʿAçr : qu'Allâh remplisse leurs entrailles et leurs tombes de feu ! »

... Ibrâhîm ibn Yazîd ad_Dimachqî (le Damascain) rapporte : « J'étais en compagnie de Abd al_Azîz ibn Marwân lorsque je l'entendis dire à quelqu'un d'aller auprès d'une certaine personne pour lui demander ce qu'il a entendu l'Envoyé d'Allâh — ... — dire au sujet de la Prière médiane. Un homme assis [parmi les invités] répondit ceci :

— J'étais encore un jeune adolescent lorsque Abû Bakr et Umar m'envoyèrent [auprès du Prophète] pour l'interroger au sujet de la Prière médiane. Il me prit l'auriculaire et me dit : voici le Fajr ; puis il saisit l'annulaire en disant : voici le Zuhr ; il saisit ensuite le pouce en me disant : c'est le Maghreb, puis l'index en disant : c'est la ʿIchâ'. A présent, me dit-il, quel doigt reste-t-il? Je lui répondis qu'il restait le médius (wusṯâ). Et quelle prière restait-il? Le ʿAçr lui dis-je. Et bien [la Prière médiane] c'est le ʿAçr ».

1.2. ● D'autres disent que la Prière médiane est la Prière du Zuhr.

Tabarî cite une quinzaine de propos concordants qui fondent cet avis. Parmi ces propos celui de Ibn Umar qui rappelle que c'est lors d'une Prière médiane que le Prophète changea d'orientation. (Voir com. (**2**,142)2. et sa note 12).

Tabarî cite ensuite une variante de ce verset où la Prière médiane est mentionnée à côté de la Prière du ʿAçr ; ce qui indiquerait qu'il s'agit de deux prières distinctes ; cette variante semble justifier l'avis selon lequel cette Prière est celle du Ẕuhr.

... Sâlim ibn Abd Allâh ibn Umar rapporte que sa sœur, Ḫafça [fille de Umar et épouse du Prophète] ordonna à quelqu'un de rédiger un recueil du Coran et qu'elle lui dit ceci :

— Lorsque tu arriveras au passage "Veillez assidûment aux Prières et à la Prière médiane" appelle-moi !

Lorsqu'il parvint à ce passage il l'appela et elle lui dit d'écrire : "Veillez assidûment aux Prières, à la Prière médiane et à la Prière du ʿAçr" ».

... Abû Yûnus, mawlâ de Aïcha, rapporte des propos semblables.

1.3. ● D'autres disent que la Prière médiane est celle du Maghreb. Ils se réfèrent au propos suivant :

... Qubayça ibn Dhuʿayb a dit au sujet de cette Prière : « Il s'agit de la prière du Maghreb. Ne vois-tu pas qu'elle n'est ni la plus longue ni la plus courte[5], qu'elle n'est pas écourtée en cas de voyage[6] et que l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — ne la retardait pas par rapport à son temps mais ne l'avançait pas non plus »[7].

[Tabarî ajoute]. Pour Qubayça le caractère "médian" de cette Prière ne se rapporte pas à sa situation dans le temps par rapport aux autres Prières prescrites mais au fait qu'elle est la seule à comporter un nombre **moyen** de "rakʿa".

1.4. ● D'autres disent qu'il s'agit de la Prière du Çubh̲. Ils se réfèrent aux propos suivants :

... Abû Rajâ' et ... Abû Aliya rapportent avoir fait la Prière du matin avec Ibn Abbâs dans la mosquée de Baçra : « [Au cours de cette prière] avant de s'incliner, il dit avec nous l'oraison du "qunût" (qanata bi_nâ), puis, la Prière terminée il nous dit :

— C'est là la Prière médiane à propos de laquelle Allâh a dit : Pour Allâh, tenez-vous debout **en faisant des oraisons** (qûmû li_Llâhi **qânitin**)" »[8].

Tabarî cite encore près d'une vingtaine d'autres propos auxquels se réfèrent ceux qui partagent cette opinion. Puis il aborde le dernier avis :

1.5. ● Enfin, d'autres disent que cette Prière médiane est l'une des cinq Prières prescrites mais qu'on ignore laquelle.

Tabarî cite trois propos fondant cet avis ; le plus notable est le suivant :

... Abû Fat̲îma rapporte avoir interrogé Rabî' ibn Khaytham sur la Prière médiane. Celui-ci lui répondit : « Ne vois-tu pas que si tu savais de quelle Prière il s'agissait tu serais assidu à accomplir celle-ci mais tu négligerais les autres.

— Non ! lui dis-je.

— Si tu veilles à être assidu aux [cinq] Prières tu veilleras par là même à être assidu à celle-ci ».

1.6. [Conclusion de Tabarî]. Le plus pertinent sur ce point est ce qui découle des données traditionnelles concordantes provenant de l'Envoyé d'Allâh et que nous avions citées (en 1.1.) : il s'agit de la Prière du 'Açr.

Dieu incite ici à accomplir avec assiduité la Prière médiane ; ce qui rejoint les encouragements du Prophète à s'acquitter avec soin de la Prière du 'Açr comme cela est rapporté dans le hadîth suivant :

... Abû Nad̲ra al_Ghaffârî a dit : « L'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — accomplit avec nous la Prière du 'Açr ; lorsqu'elle fut terminée il nous dit :

— En vérité, cette Prière a été imposée à ceux qui vous ont précédé mais ils la négligèrent et la délaissèrent. Celui d'entre vous qui l'accomplit recevra au minimum une double récompense. Il n'y a pas d'autre prière à faire jusqu'au moment où apparaît le "témoin" [de l'arrivée de la nuit], c'est-à-dire les étoiles »[9].

(**2**,238-239)2. "*wa qûmû li_Llâhi qânitîn*" = « *tenez-vous* [*en prière*] *en étant obéissants à Allâh* ».

Pour les différents sens du terme "qânit" on se reportera au com. (**2**,116)3. Tabarî mentionne ici d'autres propos mettant en évidence des aspects du "qunût" qui n'avaient pas été envisagés alors. Après avoir rappelé que le "qunût" est avant tout l'obéissance (t̲â'a) à Dieu il aborde l'avis suivant :

2.1. ● D'après certains commentateurs le "qunût" dans ce verset, est le fait de garder le silence (sukût) dans la prière. Rester "qânit" devant Dieu signifie ici "rester silencieux" (sâkit). Ceux qui partagent cet avis citent en particulier un propos que

... Suddiyy a entendu de Murra de la part d'Ibn Masʿûd : « [Dans les premiers temps de l'Islâm] lorsque nous nous tenions en prière nous parlions entre nous. Nous pouvions demander à un Compagnon ce dont il avait besoin ou l'informer de quelque chose ou encore répondre à un salut. Il en fut ainsi jusqu'au jour où j'arrivais [auprès de personnes en prière] et que je saluais mais personne ne me rendit le salut. J'en fus fort contrarié. Lorsque le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — eut achevé sa prière il me dit :

— La seule chose qui m'a empêché de répondre à ton salut est l'ordre que nous venons de recevoir de nous tenir "qânitîn" c'est-à-dire de ne pas parler pendant la prière car le "qunût" consiste à garder le silence ».

... Ibn Zayd a dit : « "qûmû li_Llâhi qânitîn" c'est-à-dire - lorsque vous vous levez pour faire la prière taisez-vous et ne parlez plus à personne jusqu'au moment où vous aurez terminé. Le "qânit" c'est l'orant qui ne parle pas ».

2.2. ● D'après d'autres, dans ce verset, le "qunût" lors de la prière consiste à se tenir immobile (sukûn), dans un état de profonde humilité (khuchûʿ).

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « Font partie du "qunût" [lors de la prière] : le fait de prolonger l'inclinaison, de baisser les yeux, de ne pas bouger les membres et d'être profondément humble par crainte d'Allâh.

Lorsque l'un des Savants[10] se levait pour prier il impressionnait le Tout-Miséricordieux [tant il veillait] à ne pas se détourner dans sa prière, à ne pas remuer de pierres ou jouer négligemment avec quelque chose, et à ne pas entretenir son âme de quelque affaire concernant ce bas-monde, si ce n'est par oubli ».

2.3. [Conclusion de Tabarî — Résumé]. Fondamentalement, le "qunût" c'est l'obéissance à Dieu et désigne tous les modes d'obéissance : dans ce contexte, il s'agit d'obéir à Dieu en veillant à respecter les temps fixés pour les Prières et en accomplissant celles-ci correctement : sans bouger inutilement, sans parler, sans être distrait et en étant dans un état de profonde humilité devant le Seigneur.

Compte tenu de ces explications, le passage commenté ici pourrait encore se traduire ainsi : « Levez-vous pour Allâh en Lui étant obéissants ».

(**2**,238-239)3. *Bref extrait du commentaire du verset 239.*

« Si vous craignez [un péril, faites la prière] en marchant ou "montés" ».

Dieu — que Son invocation soit exaltée — veut dire ceci : dans vos prières, tenez-vous devant Allâh en Lui étant obéissants comme cela a été expliqué. A présent, si vous craignez quelque chose de la part de vos ennemis, si vous craignez par exemple pour vous-mêmes de faire la prière debouts et immobiles lors d'une confrontation avec eux, vous pouvez la faire en marchant ou même en restant assis sur vos montures.

... Interrogé sur ce passage Ibrâhîm a dit : « Lors d'une confrontation [avec l'ennemi], que l'orant fasse la prière en marchant ou assis sur sa monture et suivant la direction dans laquelle il se trouve. Pour la prosternation (sujûd) il s'inclinera un peu plus que pour l'inclinaison (rukûʿ) et il ne fera que deux "rakʿa" [en marquant les mouvements de la prière] par des signes de la tête » (...).

Tabarî cite ici une dizaine de propos se rapportant à la prière du danger (çalât al_khawf). Ces propos seront repris dans le commentaire du verset (**4**,102) où les modalités et les conditions de cette prière seront explicitement mentionnées.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,238-239)

1. Le verbe "h̲âfaz̲a" (maçdar : muh̲âfaz̲a) signifie : garder avec soin, veiller attentivement à, faire attention à ; d'où aussi, dans une certaine mesure, lorsqu'il est question d'actes : préserver, accomplir assidûment.

2. Rappelons que l'ordre des cinq prières est le suivant :

— Prière du Mag̲hreb (3 rakʿa ; parfois appelée Prière du "témoin" ; voir ci-dessous note 8) : prière à faire immédiatement après le coucher du soleil.

— Prière de la ʿIchâʾ (4 rakʿa) : Prière de la nuit, pouvant être faite à partir du moment où les dernières lueurs du jour ont disparu jusqu'au moment où les deux tiers de la nuit se sont écoulés.

— Prière du Çubh̲ (2 rakʿa ; parfois appelée Prière du Fajr) : Prière du matin à faire entre l'apparition du jour et avant le lever du soleil. Il est recommandé de dire dans cette prière une oraison spéciale appelée "qunût" (voir note 5 du com. **2**,116). D'après un propos d'Ibn Abbâs cité en 1.4. la fin de ce verset semble se référer à cette invocation.

— Prière du Z̲uhr (4 rakʿa) : Prière de midi, pouvant être faite à partir du passage du soleil au zénith. La limite extrême du temps fixé pour cette Prière s'achève lorsque commence le temps fixé pour la Prière suivante.

— Prière du ʿAçr (4 rakʿa) : Prière du milieu de l'après-midi qui doit être faite à partir du moment où le soleil est à mi-chemin entre le zénith et le coucher. Cette prière doit impérativement être faite avant le début du coucher du soleil.

3. La Journée des Factions (Yawm al_Ah̲zâb) ou Bataille du Fossé : cf. Cor. sourate 33.

4. "h̲âfiz̲û ʿalâ _ç_çalawâti wa_ç_çalâti _l_wust̲â wa çalâti _l_ʿaçr". (A propos du rôle de H̲afça dans la "recension" du texte coranique, voir Intr. 2.3., tome I, p. 18).

5. Elle ne comporte ni quatre phases (rakʿa) ni deux mais trois.

6. En voyage les prières de 4 rakʿa sont réduites à 2 rakʿa.

7. Dans certaines conditions il est en effet possible de retarder ou même d'avancer les autres prières.

8. Voir plus loin en (**2**,238-239)2. les différentes possibilités de compréhension de ce passage. La traduction donnée ici est établie en fonction du contexte de ce khabar. Voir aussi com. (**2**,116)3.

9. Le "témoin" (châhid) désigne les premières étoiles qui signalent par leur apparition que le moment du coucher du soleil est arrivé ; la Prière du Maghreb est parfois appelée "çalât ach_châhid".

Le passage commenté ici est susceptible de recevoir d'autres interprétations dont l'évocation n'est pas à faire ici. Toutefois, on peut dire que toute prière, qui établit un rapport entre le Seigneur et Son serviteur, est sous certains rapports "centrale" ou "médiane" (voir com. (**1**,7)2.3. — tome I, p. 57), ce caractère "médian" pouvant de plus correspondre à d'autres critères, éventuellement d'ordre plus "relatif". La prière du ʿAçr revêt un caractère exceptionnel à plus d'un égard : on remarquera que le terme ʿaçr signifie fondamentalement "le temps, le moment nécessaire" et que c'est avec une signification approchante qu'il servit à désigner la sourate 103. Si, d'après Tabarî, le plus pertinent est de dire que la Prière médiane est celle du Açr, il est fort probable qu'il faille voir là, non seulement un qualificatif particulier de cette prière mais aussi une allusion au caractère "permanent" ou "intemporel" de la Prière médiane, Prière véritable et essentielle qui est au "cœur de toute prière sincère, et que l'orant doit veiller à accomplir avec le maximum de piété. La suite du verset fait d'ailleurs allusion aux dispositions requises pour une prière convenable.

10. "Savants" (ʿulamâʾ) : lorsqu'il est question de science, en contexte authentiquement traditionnel, il s'agit toujours de science sacrée et non de science profane : les "savants" sont ceux qui savent ce qu'il faut savoir au sujet de Dieu, de la Vie Dernière, des Prophètes, des Révélations et des cheminements de l'âme vers la purification, le Salut et la Délivrance et qui mettent leur science en pratique. Le Prophète a dit : « Mon Dieu, je me réfugie en Toi contre toute science qui n'est pas profitable ».

⁂

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم
مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْكُمْ فِى مَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾

« Les épouses laissées par ceux d'entre vous qui meurent ont droit à un legs de la part de leur mari pour couvrir leurs besoins pendant un an et sans devoir sortir [du domicile]. (2,240)

Si elles sortent il n'y aura aucun grief à vous faire pour ce qu'elles feront d'elles-mêmes d'une manière reconnue [convenable] ;

Et Allâh est Tout-Puissant et Très-Sage ».

"wa_l_ladhîna yutawaffawna min_kum wa yadharûna azwâjan waçiyyatan li_azwâji_him matâʿan ilâ _l_h̲awli ghayra ikhrâjin/fa_in kharajna fa_lâ junâh̲a ʿalay_kum fî_mâ faʿalna fî anfusi_hinna min maʿrûfin wa _llâhu ʿazîzun h̲akîmun".

⁂

La traduction du début de ce verset appelle à faire la même remarque qui a été faite dans la note intercalaire du com. (2,234)1.

Dans la lecture donnée ci-dessus le terme "waçiyya" (le legs) est mentionné au cas direct “waçiyyatan̳”. Tabarî mentionne cette variante mais préfère une autre lecture où ce terme est au cas sujet (waçiyyatun̳) ce qui indique qu’il ne s’agit pas d’une simple recommandation mais d’une obligation. Tabarî s’appuie sur différentes données traditionnelles qui confirment que le mari était tenu, de son vivant, à établir un legs en faveur de ses épouses afin qu’en cas de décès, elles fussent pourvues du nécessaire (logement et subsistance) pendant un an sans avoir à sortir de chez elles. Tabarî aborde ensuite la discussion sur le caractère abrogé ou non de ce statut, et il partage l’avis de ceux qui considèrent qu’il a été abrogé par la suite par ce qui se trouve énoncé dans le verset (**2**,234) et les versets (**4**,11 et 12) de la sourate des Femmes, relatifs aux héritages.

*
* *

وَلِلْمُطَلَّقَـٰتِ مَتَـٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى
ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٤١﴾

« Les femmes répudiées ont droit à un “don” de la manière reconnue [convenable] ; [s’en acquitter] est un devoir pour ceux qui craignent ». (**2**,241)

“wa li_l_mut̲allaqâti matâʿun bi_l_maʿrûfi h̲aqqan ʿalâ _l_muttaqîna”.

*
* *

Voir les commentaires des versets (**2**,236-237) en particulier (**2**,236-237)2.2.1. et 2.2.5. et leur note 4.

*
* *

كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ
تَعْقِلُونَ ﴿٢٤٢﴾

« C’est ainsi qu’Allâh vous explicite Ses Signes afin que vous usiez de votre intelligence ». (**2**,242)

“ka_dhâlika yubayyinu _llâhu la_kum âyâti_hi laʿalla_kum taʿqilûna”.

Voir les commentaires (**2**,21) et sa note 2 ; (**2**,164)2. et sa note 10 ; (**2**,187)7. ; (**2**,219)3.

Ce verset marque la fin de la deuxième période juridique de cette sourate ; voir note de liaison après com. (**2**,217-219). Les commentaires des versets suivants (243 à 260) seront donnés en brefs extraits résumés. (Sur les aspects structurels de cet ensemble, voir note de liaison après com. **2**,244-245).

*
* *

أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ
وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ
إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ
لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾

(2,243) « N'as-tu point vu ceux qui sont sortis par milliers de leur demeure par crainte de la mort? Allâh leur dit alors "mourez", puis Il les revivifia.

En vérité, Allâh est le Maître de la Grâce à l'égard des hommes mais la plupart des hommes ne sont pas reconnaissants ».

"a_lam tara ilâ _l_ladhîna kharajû min diyâri_him wa hum ulûfun hadhara _l_mawti fa_qâla la_humu_llâhu mûtû thumma ahyâ_hum/inna_llâha la_dhû fadlin ʿalâ _n_nâsi wa_lâkinna akthara _n_nâsi lâ yachkurûna".

(2,243) *Brefs extraits résumés.*

"*a_lam tara*" = *« N'as-tu point vu »* c'est-à-dire : ne sais-tu pas, ô Muhammad? Il s'agit ici d'une vision du cœur et non d'une vision des yeux car le Prophète n'a pas vécu à l'époque de ceux dont il est question ici. La vision du cœur (ru'yatu_l_qalb) désigne ici la connaissance[1].

« Ceux qui sont sortis par milliers (ulûf) de leurs demeures... »

... A propos de ce passage, Ibn Abbâs a dit : « Ils étaient quatre mille à fuir la peste. Allâh les fit pourtant mourir. [Plus tard] l'un des Prophètes passa près d'eux et demanda au Seigneur de les revivifier afin qu'ils L'adorent et Il les fit revivre ».

... Wahb ibn Manbah a dit : « Dans une période difficile, une terrible épreuve s'abattit sur certains Fils d'Israël[2]. Ils s'en plaignirent en disant : "Si seulement nous pouvions mourir, nous nous reposerions de ce que nous subissons maintenant !"

Allâh inspira alors à Ezéchiel (Hazqîl) : "Ton peuple se lamente à cause de l'épreuve qui le frappe. Ils prétendent souhaiter mourir pour être tranquilles. Mais quel repos trouveront-ils dans la mort? Pensent-ils que Je ne suis pas capable de les ressusciter après la mort? Va vers tel cimetière [que Dieu lui indiqua alors] où se trouvent quatre mille tombes".

— Wahb précise à cet endroit qu'il s'agissait de "ceux qui sont sortis par milliers de leur demeure par crainte de la mort" —

"Tiens-toi au milieu d'eux et appelle-les" [fut-il encore inspiré à Ezéchiel qui se rendit dans le cimetière].

Or les ossements de ces morts avaient été dispersés par les oiseaux et les fauves. Ezéchiel les appela : "Ô ossements ! Allâh vous ordonne de vous rassembler !" ; et les ossements de chaque homme se rassemblèrent.

Ezéchiel appela une seconde fois : "Ô ossements, Allâh vous ordonne de vous revêtir de chair" ; et ils se revêtirent de chair puis de peau et redevinrent des corps.

Ezéchiel appela une troisième fois : Ô, âmes ! Allâh vous ordonne de revenir dans vos corps". Ils se levèrent alors avec la permission d'Allâh et Le magnifièrent en proclamant d'une seule voix qu'Il est le Plus grand ! ».

... Dans un autre propos de Wahb ibn Manbal, rapporté par Ibn Ishaq, Ezéchiel aurait dit alors : « En vérité, Allâh est le Maître de la Grâce à l'égard des hommes mais la plupart des hommes ne sont pas reconnaissants »[3].

> Dans les propos ci-dessus le terme "ulûf" est pris dans le sens "alâf" c'est-à-dire de "milliers"; c'est l'interprétation retenue par Tabarî qui signale toutefois que certains commentateurs interprètent ce terme dans le sens de "muʿtalifa" : lier ensemble les uns les autres par des liens d'amitié ou de famille (ulfa). Ces commentateurs se réfèrent à des propos qui relatent les mêmes événements bibliques avec des détails justifiant une telle interprétation, en particulier.

... Hilâl ibn Yasâf qui précise : « ... Les riches, les nobles, les pauvres et les gens du commun sortirent tous ensemble pour fuir la peste... ».

« En vérité Allâh est le Maître de la Grâce à l'égard des hommes ».

C'est Dieu qui détient toutes les grâces qu'Il accorde à Ses créatures : Il leur fait voir la Bonne direction, leur accorde des bienfaits multiples de même que c'est Lui qui leur accorde la vie comme Il a rendu la vie à ceux qui sont mentionnés dans ce verset. Que les êtres sachent que c'est Lui qui détient toute chose dans "Sa Main", qu'ils s'en remettent donc à Son Décret, qu'ils ne forgent pas de vains espoirs en "un autre" que Lui et ne prennent nul "autre" que Lui pour Dieu.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,243)

1. Le "cœur" est le siège de l'intelligence intuitive et de la connaissance "de visu". Voir com. (**2**,7)1., tome I, p. 80.

2. Allusion probable à ce qui est nommé dans l'Ancien testament : "les crimes" et "la prostitution" du peuple d'Israël avec les cultes associateurs et idolâtres, mentionnés dans le Livre d'Ezéchiel, avant l'histoire du "siège de Jérusalem", sous la forme de l'histoire symbolique de Oholiba (Ezéchiel **24**).

3. Sur ces événements sacrés et leurs interprétations bibliques voir Ezéch. **37**. On se reportera aussi aux Chroniques de Tabarî (tome 1, ch. LXXXIII) où Tabarî signale en particulier que, d'après certains, Ezéchiel serait aussi Dhû _l_Kifl, mentionné en Cor. **21**,85 et **38**,48 et que « au milieu des enfants d'Israël, aucun homme n'a été ressuscité à la vie, si ce n'est par la prière de Moïse, de Jésus et de Dhû _l_Kifl » (Dans les Chroniques, la transcription de ce dernier nom est Dsoul-Kefl ; à propos de Moïse, cf. Cor. **2**,63 ; à propos de Jésus, cf. Cor. **3**,49 et **5**,110).

*
* *

وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ
سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا
فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ
وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾

« Combattez dans la Voie d'Allâh et sachez qu'Allâh est Oyant et Omniscient ». **(2**,244)

"wa qâtilû fî sabîli_llâhi wa_ʿlamû anna _llâha samîʿun ʿalîmun".

« Quel est donc celui qui fera un beau "prêt" à Allâh afin qu'Allâh le lui multiplie un grand nombre de fois. **(2** 245)

Allâh ouvre et ferme [Sa Main] et c'est vers Lui que vous serez ramenés ».

"man dhâ _lladhî yuqridu _llâha qardan hasanan fa_yudâʿifa_hu la_hu adʿâfan kathîratan/wa_llâhu yuqbidu wa yabçutu wa ilay_hi turjaʿûna".

Brefs extraits résumés.

(**2**,244). *« Combattez dans la voie d'Allâh et sachez qu'Allâh est Oyant et Omniscient ».*

Ô croyants ! Combattez dans la voie de Dieu, c'est-à-dire dans la voie de la Religion vers laquelle Il vous a guidés : ne suivez pas la voie du Chaytân qui est celle des ennemis de votre Religion, ne cherchez pas à éviter de combattre ces ennemis car c'est Moi qui détient votre vie et votre mort. Que la crainte du combat et de la mort ne vous empêche pas de les affronter et ne vous incite pas à rester en arrière ou à fuir car la mort viendra vous frapper comme elle a frappé « ceux qui sont sortis par milliers de leur demeure par crainte de la mort » (Cor. **2,243**)[1].

(2,245) *« Quel est donc celui qui fera un beau "prêt" à Allâh afin qu'Allâh le lui multiplie un grand nombre de fois ? »*[2]

Il s'agit de celui qui aide un faible, un pauvre ou un homme qui a des moyens limités, à s'engager pour le combat (jihâd) dans la voie d'Allâh. Le soutien qu'il lui apporte ainsi est comparé à "un beau prêt à Allâh" : toutefois pour qu'il y ait effectivement un "prêt" — ce qui signifie que ce qu'il donne ainsi lui sera rendu [d'une certaine façon] — il faut qu'il apporte ce soutien en ne recherchant rien d'autre que la récompense que Dieu lui a promise au Jour de la Résurrection.

... Ibn Masʿûd a dit : « Lorsque ce verset fut descendu... Abû Dahdâh dit au Prophète :

> — Ô Envoyé d'Allâh ! Allâh veut-Il un prêt de notre part?
>
> — Oui, ô Abû Dahdâh.
>
> — Ta main ! Prends !
>
> Le Prophète lui tendit la main et Abû Dahdâh lui dit :
>
> — Je prête mon verger à mon Seigneur ; c'est un verger de six cents palmiers.
>
> Il se rendit alors au verger où se trouvait [sa femme] Umm Dahdâh au milieu des siens.
>
> — Sois le bienvenu ! lui dit-elle.
>
> — Sors, car j'ai prêté un verger de six cents palmiers à mon Seigneur ».

« Allâh ferme ou ouvre [Sa Main] et c'est vers Lui que vous serez ramenés »[3].

Dieu détient en Sa Main le pouvoir de reprendre la subsistance à Ses serviteurs ou de la répandre sur eux ; ce qui n'est pas dans le pouvoir des divinités invoquées et adorées à côté de Dieu par les Associateurs[4].

C'est Lui qui accorde l'aisance et la facilité ou qui inflige la gêne et la difficulté.

... A propos de ce verset, Ibn Zayd a dit : « Allâh sait que parmi ceux qui combattent dans Sa voie, il en est qui ne trouvent pas la puissance [matérielle] nécessaire, et que, parmi ceux qui ne combattent pas dans Sa voie, il en est qui ont des richesses. Il encourage ces derniers [à donner aux premiers] en disant :

> "Quel est donc celui qui fera un prêt à Allâh, afin qu'Allâh le lui multiplie un grand nombre de fois? Allâh ferme ou ouvre".
>
> C'est-à-dire : à celui pour qui il est pénible de sortir dans la voie d'Allâh et qui ne veut pas s'y engager, Allâh ouvre [Sa main, en lui accordant des richesses] et à un autre, qui est dans de bonnes dispositions pour s'y engager, Allâh ferme [Sa Main] en restreignant ses moyens ; que la puissance que le premier possède grâce à ses biens soit une participation au combat [par le soutien accordé au second] ».

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,244-245)

1. Le contexte et l'interprétation de l'histoire sacrée des Fils d'Israël avec l'histoire "actuelle" des croyants suggère à l'évidence que l'ennemi véritable des uns et des autres est le même et que les musulmans doivent s'en garder comme devaient le faire les croyants qui les ont précédés.

2. Litt. : « Quel est celui qui prêtera à Allâh un beau prêt, afin qu'Il le lui multiplie un grand nombre de fois » (Voir aussi A. T., Proverbes **19**,17).

3. Autre traduction moins littérale : « Allâh reprend [les bienfaits] et les prodigue... ».

4. Nouvelle allusion aux cultes associateurs et idolâtres auxquels s'adonnèrent les Juifs avant que le châtiment divin ne les accable, que leur pays ne soit dévasté par la peste et les ennemis, que Jérusalem ne soit assiégée et le Temple finalement détruit. (Ezéchiel, **4** à **36**).

*
* *

Remarques sur les versets **2**,246 à 260 (Voir aussi com. (**2**,261 à 263)1.1.).

Les deux derniers versets ont abordé le thème du combat dans la Voie de Dieu et celui des dépenses à faire pour aider quelqu'un à entrer dans cette voie. Le premier (244) se rapportait plutôt à l'aspect de combat et le second à celui des dépenses. Ce second thème sera repris plus en détail à partir des versets 261, les versets 246 à 260 apparaissant tout d'abord comme des digressions. En réalité, il n'en est rien. Ces versets, sans préjudice de leurs autres significations, constituent en quelque sorte une préparation ou une "magnification" (taʿẕîm) du rite du combat et du sacrifice dans la voie de Dieu.

Pour saisir ici la continuité structurelle du texte coranique il est indispensable de situer ce thème dans toute sa plénitude ; le combat et les dépenses dans la voie de Dieu, sont deux modalités d'activités spirituelles, qui "engagent" l'être dans toute son intégralité et il est bien évident que la seule modalité corporelle ou les seuls biens extérieurs et matériels de l'être ne sont pas uniquement concernés. On verra d'ailleurs dans les commentaires de ces versets que ces deux modalités, même dans leurs aspects les plus extérieurs et les plus immédiats, exigent tant de dispositions intérieures de l'être, qu'en réalité, le plus grand effort à fournir est d'ordre intérieur car ce sont les dispositions de cet ordre qui déterminent la validité de l'effort extérieur. Toutefois, de même que la "forme" du symbole contient toutes les significations et possède sous ce rapport une plénitude, de même le combat, dans la voie de Dieu, avec "biens, corps et âme", réalisés selon les normes sacrées, avec l'orientation juste et l'aspiration adéquate est la plénitude du combat spirituel et du sacrifice "dans la voie de Dieu". Cette plénitude n'enlève toutefois rien aux êtres qui livrent uniquement le combat en mode essentiel mais ceux qui livrent un seul combat intérieurement et extérieurement, le combat extérieur et corporel étant vécu et "vu" comme extériorisation et support du combat contre les ennemis intérieurs qui font obstacle à la progression de l'être dans la voie de Dieu, ceux qui livrent un tel combat, d'ordre total, sont incontestablement supérieurs à ceux qui ne le livrent que sous l'un ou l'autre mode.

Le thème du combat étant situé à présent dans sa plénitude, il est intéressant d'avoir un aperçu des versets qui vont suivre et qui constituent donc, soit une continuation et une sorte d'application des versets antérieurs se rapportant plus spécialement au thème du combat (216 à 218) soit une introduction aux versets qui viendront après (261 à 280) et qui se rapportent plus spécialement au thème des dépenses dans la voie de Dieu. Dans tout cet ensemble l'évocation de certains événements de l'histoire sacrée de "support" à l'énoncé ou au rappel de thèmes doctrinaux fondamentaux. On pourra toutefois distinguer deux grandes parties bien qu'un tel schéma soit nécessairement restrictif et ne peut rendre compte de toute la structure réelle du texte : une partie proprement "active" (246 à 254) et une partie d'ordre plus doctrinal pour ne pas dire contemplative (256 à 260). Dans la première partie, seront évoqués le roi Saül et le prophète-roi David et dans la seconde les Prophètes Abraham et Jérémie. Ces deux parties sont séparées par un verset apparemment inattendu dans ce contexte mais pourtant lié à celui-ci par de multiples liens formels (structurels, syntaxiques) et subtils (événementiels et doctrinaux) dont Tabarî donnera un aperçu. Remarquons simplement que ce verset (255), dit "du Piédestal", situe l'ensemble des activités humaines évoquées dans son contexte, dans la perspective de l'Unicité divine et de la Souveraineté de Dieu sur toute chose, le Vivant, l'Immuable Soutien, le Très-Savant.

Dans la première partie, les versets 246 à 252 rappellent l'attitude des Fils d'Israël "faces au" combat, la demande qu'ils adressèrent à Dieu pour qu'Il leur accorde un roi qui les mène au combat (246), le retour de l'Arche d'Alliance — qui les accompagnait lors du combat et constituait en quelque sorte le support extérieur et le centre spirituel de leur orientation — (248), la question des rapports de forces extérieures et du Soutien divin (249), le combat de David contre Goliath, la victoire et l'accession de David à la Royauté et à la Sagesse que Dieu lui octroya — forme concrète, immédiate et intégrale de la victoire spirituelle (251) —, puis les versets 253 et 254 évoquent le cas des luttes fratricides provoquées par les incompréhensions et les dissensions dans les communautés traditionnelles et comment ces luttes, apparemment vaines et aberrantes, répondent en réalité, elles aussi au Vouloir divin, et concrétisent sous une forme plus particulière la distinction entre ceux qui reconnaissent et affirment la vérité sous tous ses aspects et ceux qui la dissimulent ou la nient, ne fussent que sous un certain rapport.

Dans la seconde partie, les versets 255 et 256 sont une mise au point qui coupe court aux incompréhensions qui auraient pu découler des deux groupes de versets précédents : l'affirmation catégorique "Pas de contrainte dans la religion" rappelle que le combat, qu'il soit mené contre d'autres communautés, comme c'était le cas des Fils d'Israël (246 à 252), ou qu'il survienne à l'intérieur même d'une communauté ou d'une même famille spirituelle (253) ne peut avoir pour but de chercher à imposer et à faire partager ce qui a été reconnu et affirmé comme étant la vérité, la Rectitude se distinguant elle-même de l'"erreur". Si on y regarde de près ces versets ont des implications complexes et redoutables sous bien des rapports car ils n'annulent nullement la valeur de la "guerre sainte" pas plus qu'ils ne légitiment une guerre faite pour contraindre les autres à entrer en Islâm, surtout si ces autres appartiennent à des formes traditionnelles orthodoxes. Les trois versets suivants (258 à 260) se rapportent à l'aspect le plus profond du combat : l'état qui suit la mort (Le "martyr" est dit être "vivant" auprès de Dieu ;

voir com. (**2**,154)2.). Ces versets rappellent que, quelque soit les événements terrestres et en particulier les péripéties d'un combat, quel qu'il soit, c'est Dieu et Lui seul qui dispose de la Vie et de la Mort (258), c'est Lui qui a la Capacité de faire revivre l'être après sa mort comme Il a eu la Capacité de le faire apparaître une première fois dans ce monde en le revêtissant de la forme corporelle (259) et c'est Lui qui a la Capacité de le rassembler et de le ressusciter au Jour dernier (260).

Enfin, sous un autre rapport, tous ces versets (243 à 260) rappellent que c'est Dieu qui est le seul Maître de la Science et de la Révélation. De même qu'Il fut Capable de faire connaître les choses cachées aux Prophètes issus des Fils d'Israël de même Il est Capable de les faire connaître au Prophète Muḫammad. Comme cela avait été énoncé dans le verset du Piédestal « Il sait ce qui est "devant" eux et ce qui est "derrière" eux alors qu'eux n'embrassent de Sa Science que ce qu'Il veut ». De ce point de vue il est remarquable que le terme "Kursiyy" qui signifie, selon les uns, "Piédestal", signifie aussi, selon d'autres, la "Science", étant entendue qu'il ne s'agit ici que de la Science divine.

*
* *

أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ
مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ
فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ
أَلَّا تُقَٰتِلُوا۟ قَالُوا۟ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ
أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقِتَالُ تَوَلَّوْا۟
إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٤٦﴾ وَقَالَ لَهُمْ
نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ
يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ

سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ
بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ
وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ٢٤٧ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ
أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ
ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ
لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ٢٤٨

« N'as-tu point vu le Conseil [des notables] des Fils d'Israël[1] quand, postérieurement à Moïse, ils dirent à leur Prophète : **(2,246)**

— Envoie-nous un roi afin que nous combattions [avec lui] dans la voie d'Allâh?

[Ce Prophète leur] dit : — Lorsqu'il vous sera prescrit de combattre il se pourrait que vous ne combattiez point?

Ils lui répondirent : — Comment se pourrait-il que nous ne combattions point dans la voie d'Allâh alors que nous avons été expulsés de nos demeures et [chassés] d'entre nos fils?

[Pourtant,] lorsqu'il leur fut prescrit de combattre, ils se détournèrent à l'exception d'un petit nombre d'entre eux.

Allâh sait [ce qu'il en est] au sujet des injustes ».

"A_lam tara ilâ _l_mala'i min banî isrâ'îla min baʿdi mûsâ idh qâlû li_nabiyyin la_humu _bʿath la_nâ _malikan nuqâtil fî sabîli _llâhi/qâla hal ʿasaytum in kutiba ʿalay_kumu _l_qitâlu allâ tuqâtilû/qâlû wa mâ la_nâ allâ nuqâtila fî sabîli_llâhi wa qad ukhrijnâ min diyâri_nâ wa abnâ'i_nâ/ fa_lammâ kutiba ʿalay_himu _l_qitâlu tawallaw illâ qalîlan min_hum wa_llâhu ʿalîmun bi_z̲_z̲âlimîna".

« Leur Prophète leur dit : — En vérité, Allâh vous a a envoyé Saül comme roi. **(2,247)**

Ils dirent : — Comment la royauté sur nous pourrait-elle lui revenir alors que nous avons plus de droit que lui à la royauté et qu'il n'a même pas été pourvu d'une abondance de biens.

Il leur dit : — Allâh l'a élu [pour régner] sur vous et Il l'a doué amplement d'un surcroît de science et de [taille du] corps or Allâh accorde Sa royauté à qui Il veut : Allâh est Tout-Embrassant et Très-Savant »[2].

"wa qâla la_hum nabiyyu_hum inna_llâha qad baʿatha la_kum ṯâlûta malikan/qâlû annâ yukûnu la_hu _l_mulku ʿalay_nâ wa naẖnu aẖaqqu bi_l_mulki min_hu wa lam yuʹta saʿatan mina _l_mâli/qâla inna_llâha _çṯafâ_hu ʿalay_kum wa zâda_hu basṯatan fî _l_ʿilmi wa_l_jismi wa _llâhu yuʹtî mulka_hu man yachâʹu wa _llâhu wâsiʿun ʿalîmun".

« Leur Prophète leur dit : — Le Signe de sa royauté sera que l'Arche viendra vers vous, portée par des Anges et contenant une "Grande Paix" de la part de votre Seigneur ainsi que des reliques de ce qu'ont laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron. Il y a en cela un Signe pour vous si vous êtes croyants ». **(2,248)**

"wa qâla la_hum nabiyyu_hum inna âyata mulki_hi an yaʹtia_kumu _t_tâbûtu fî_hi sakînatun min rabbi_kum wa baqiyyatun mimmâ tarakâ âlu mûsâ wa âlu hârûna taẖmilu_ _hu _l_malâʹikatu inna fî dhâlika lâ âyatan la_kum in kuntum muʹminîna".

Brefs extraits résumés.

(2,246) *« N'as-tu pas vu »* : Ô Muẖammad, grâce à la science que Je t'ai enseignée, n'as-tu pas vu avec ton cœur... ?

« ils dirent à leur Prophète » On m'a rapporté [dit Tabarî] qu'il s'agit ici de Samuel, fils de Bâlî.

(2,247) *« Comment la royauté sur nous pourrait-elle lui revenir ? »* Saül (Ṯâlût) était issu de la tribu de Benjamin fils de Jacob, or cette tribu ne détenait ni la royauté ni la prophétie[3].

« Il l'a doué amplement d'un surcroît de science et de [*taille du*] *corps ».* D'après Ibn Zayd le surcroît de science de Saül correspondait à l'inspiration qu'il reçut de Dieu et le surcroît de corps au fait qu'il avait une taille plus haute et qu'aucun homme de son peuple ne reçut une taille semblable[4].

(2,248) Le Conseil des Fils d'Israël avait demandé à Samuel quel signe accompagnerait le roi. Le Prophète Samuël leur répondit :

« Le Signe de sa royauté sera que l'Arche (Tâbût) viendra vers vous ».

Tout en rappelant l'histoire des Fils d'Israël, leur réticence à combattre dans la voie d'Allâh et leur tendance à demander des preuves à leur Prophète alors qu'ils savent qu'il est véridique, Dieu rappelle à leurs descendants, les Juifs Qurayẕa et Naḏîr de Médine, qui vivent au milieu du Prophète et de ses Compagnons, les convenances spirituelles qu'ils doivent respecter à l'égard de Son Envoyé car eux aussi l'ont déclaré menteur tout en sachant qu'il est sincère et que sa fonction prophétique est véritable.

Or, avant qu'il ne soit suscité, ils avaient demandé son secours pour vaincre leurs ennemis[5] de la même façon que ces Fils d'Israël avaient demandé à Samuel un roi pour vaincre les leurs, mais lorsqu'il leur eut fait connaître ce roi, ils le déclarèrent menteur tout en sachant qu'il était véridique.

Tabarî cite quelques longs propos se rapportant à l'Arche (Tâbût), à son histoire et aux reliques qui s'y trouvaient déposées[6].

... Ibn Abbâs a dit : « ... Lorsque Moïse jeta les Tables de la Loi, celles-ci se brisèrent et une partie en fut retirée [au Ciel]. Moïse rassembla ce qui en restait et le plaça dans cette Arche ; il ne restait qu'un sixième des Tables.

Les Amalécites, qui faisaient partie du peuple de ʿAd s'emparèrent de cette Arche. Les Anges portèrent l'Arche entre le Ciel et la Terre et les Amalécites pouvaient la voir. Puis les Anges la déposèrent près de Saül ; en voyant cela, les Amalécites acceptèrent de la rendre et la remirent en possession de Saül.

« Lorsque les Prophètes participaient aux combats ils faisaient avancer l'Arche devant eux ».

« On dit qu'Adam descendit en ce monde avec l'Arche et la Pierre Noire (Rukn) ; on m'a rapporté [ajoute Ibn Abbâs] que l'Arche et le Bâton de Moïse sont dans le lac de Tibériade et qu'ils en seront retirés au jour de la Résurrection ».

« contenant une Grande Paix (Sakîna) de la part de votre Seigneur »[7].

D'après certains commentateurs la "Sakîna" se présente sous l'aspect d'un vent léger à tête d'homme[8] et d'après d'autres c'est un Souffle oraculaire venant de Dieu.

D'autres disent que la "Sakîna" est une coupe d'or venant du Paradis et dans laquelle le cœur de tous les Prophètes a été lavé (...)

D'autres disent que c'est la connaissance des Signes [divins] auxquels on se fie[9], et enfin d'autres disent que c'est la Miséricorde (Raẖma).

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,246 à 248)

1. « Tous les anciens d'Israël se réunirent et vinrent trouver Samuel à Rama. Ils lui dirent : "... établis-nous un roi pour qu'il nous régisse" » (A. T., I Samuel **8**,4 et 5). Voir aussi les Chroniques de T., tome 1, p. 415 à 422.

2. Voir com. (**2**,115)1.3.

3. Sur le choix de Saül : I Samuel **9** à **11**. Lorsque Samuel fit connaître à Saül son destin, celui-ci lui dit : « Ne suis-je pas un Benjaministe, la plus petite des tribus d'Israël, et ma famille n'est-elle pas la moindre de toutes celles de la tribu de Benjamin » (id. **9**,21).

4. Le nom arabe de Saül, "Ṯâlûṭ", se rattache à la racine "ṯâla" qui signifie "être long".

5. Cf. Cor. **2**,89 ; voir aussi com. (**2**,89), tome 1, p. 218.

6. En arabe, un “tâbût” est une sorte de coffret. Ce terme désignera également le coffret d’osier grâce auquel Moïse fut sauvé des eaux (Cf. Cor. **20**,39). Le terme “tâbût” dérive de “tâba” qui signifie “revenir” : allusion à un “retour” de grâces. A propos du retour de l’Arche parmi les fils d’Israël, voir Les Chroniques de T., tome 1, ch. LXXXVII, et A. T., I Samuel 6. Il est nécessaire d’attirer ici l’attention sur le point suivant : bien que ce qui est appelé en termes coraniques “Tâbût” puisse être identifier sous certains rapports à ce qui est appelé “Arche d’Alliance” en terme biblique, il semble toutefois qu’il s’agisse de deux choses différentes. En effet, l’Arche d’Alliance, telle qu’elle est mentionnée dans l’Ancien Testament (Ex. **37**,1 à 9) est sans conteste de faction humaine alors que le Tâbût est mentionné dans les traditions islamiques et tout particulièrement dans les différents commentaires de ce verset, comme étant d’origine céleste. M. Vâlsan qui a consacré à cette question deux articles très documentés (“Le Coffre d’Héraclius et la Tradition du Tâbût adamique” ; Et. Trad. Nº 374 et 375 ; Paris), note que les données traditionnelles sur ce point disent « que Dieu avait fait descendre du Paradis pour Adam, un coffre (tâbût) dans lequel se trouvaient les images des prophètes d’entre les descendants d’Adam jusqu’à Mohammad, le Sceau de la Prophétie, et qu’après la mort d’Adam, ce dépôt fut en possession de Seth après lequel il passa par voie d’héritage prophétique jusqu’à Abraham et Ismaël et ensuite aux prophètes d’Israël... ». — M. Vâlsan cite ensuite une version de cette tradition beaucoup plus précise que celle donnée par Tabarî à cet endroit et qui est rapportée par le commentateur Thaʿlabî (m. 427/1035) dans son “Récits des Prophètes” (“Qiçaç al_Anbiyâ’” ; Le Caire 1937, p. 224-226 —.

7. Dans la Tradition juive la “chékîna” désigne la Présence glorieuse de Dieu en un lieu. Elle intervenait et soutenait Israël en cas de danger.

8. Voir l’intervention de la “Sakîna” dans l’histoire sacrée d’Abraham com. (**2**,127 à 129)2.2.3.

9. “Signes” dont la connaissance procure la “Paix” de la certitude. La racine “sakana” exprime l’idée de demeurer, résider, être dans la quiétude et le calme (sukûn).

*
* *

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ

بِٱلْجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ

مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةًۢ

بِيَدِهِۦ فَشَرِبُوا۟ مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ

ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ قَالُوا۟ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ

قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ

غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾
وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُواْ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا
وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾

« Quand Saül partit avec les troupes il leur dit : **(2,249)**

— En vérité, Allâh vous mettra à l'épreuve près d'une rivière. Quiconque boira de son eau ne sera pas des miens ; par contre sera des miens celui qui n'en consommera pas, ou qui se sera contenté de ce qu'il aura puisé une fois dans le creux de la main.

Ils en burent à l'exception d'un petit nombre.

Quand lui [Saül] et les croyants qui l'accompagnaient eurent traversé la rivière, ils dirent :

— Nous n'avons pas aujourd'hui la force d'affronter Goliath et ses troupes.

Mais ceux qui étaient sûrs qu'[au Jour Dernier] ils rencontreraient Allâh, proclamèrent :

— Que de fois un petit nombre de combattants vainquit un grand nombre avec la permission d'Allâh. Allâh est avec les patients ».

"fa_lammâ façala ṯâlûtu bi_l_junûdi qâla/inna _llâha mubtalî_kum bi_naharin fa_man chariba min_hu fa_laysa min_nî wa man lam yaṯ‘am_hu fa_inna_hu min_nî illâ mani _ghtarafa ghurfatan bi_yadi_hi/fa_charibû min_hu illâ qalîlan min_hum/fa_lammâ jâwaza_hu huwa wa _l_ladhîna âmanû ma‘a_hu qâlû/lâ ṯâqata la_nâ _l_yawma bi_jâlûta wa junûdi_hi/qâla _l_ladhîna yuẕunnûna anna_hum malâqû _llâhi/kam min fi'atin qalîlatin ghalabat fi'atan kathîratan bi_idhni _llâhi wa _llâhu ma‘a _ç_çâbirîna".

« Lorsqu'ils avancèrent sur Goliath et ses troupes ils dirent : "Seigneur ! arme-nous de patience[1], affermis nos pas et donne-nous la victoire sur ce peuple impie ». **(2,250)**

"wa lammâ barazû li_jâlûta wa junûdi_hi qâlû/rabba_nâ afrigh ‘alay_nâ çabran wa thabbit aqdâma_nâ wa _nçur_nâ ‘alâ _l_qawmi _l_kâfirîna".

Brefs extraits résumés.

(2,249) *« près d'une rivière ».*

D'après certains commentateurs il s'agit d'une rivière située entre la Jordanie et la Palestine. Certains pensent que ce cours d'eau est le "Palestine" (Falasṯîn).

« Quiconque boira de son eau ne sera pas des miens... ».

... Suddiyy a dit : « Lorsque l'Arche et ce qu'elle contenait fut revenue dans les rangs de Saül, ils [les Fils d'Israël] reconnurent la fonction prophétique de Samuel et acceptèrent la royauté de Saül. Ils étaient quatre-vingt mille et partirent avec lui [contre les Philistins]. [Parmi les adversaires] Goliath était le plus grand et le plus fort. Il s'avança seul devant l'armée, car ses compagnons ne voulaient pas le rejoindre tant qu'il n'aurait pas vaincu lui-même l'adversaire qui le défierait.

Lorsque l'armée [des Fils d'Israël] s'ébranla, Saül leur dit : "Allâh vous mettra à l'épreuve près d'une rivière. Quiconque boira de son eau ne sera pas des miens ; par contre sera des miens celui qui se sera contenté de ce qu'il aura puisé une fois dans le creux de la main". Par crainte de Goliath beaucoup burent de son eau[2] ; il n'y eut que quatre mille combattants qui traversèrent la rivière et soixante-seize mille qui revinrent sur leurs pas. Ceux qui avaient bu [abondamment] restèrent assoiffés mais ceux qui ne s'étaient contenté que de l'eau puisée une fois au creux de la main furent désaltérés ».

« Quand lui [Saül] et les croyants qui l'accompagnaient... ».

... Suddiyy a dit : « Avec Saül quatre mille hommes des Fils d'Israël traversèrent la rivière ; lorsqu'il l'eut traversée avec les croyants qui l'accompagnaient ils virent Goliath et reculèrent en disant : "Nous n'avons pas aujourd'hui la force d'affronter Goliath et ses troupes". Plus de trois mille six cent quatre-vingts hommes revinrent sur leurs pas et Saül resta au milieu de trois cents et quelques hommes, soit un nombre équivalent à celui des combattants de Badr »[3].

[Tabarî ajoute] Ceux qui revinrent sur leurs pas en prétendant ne pas avoir la force nécessaire pour affronter Goliath et les siens étaient des impies et des hypocrites ; ils ne participèrent pas au combat.

« mais ceux qui étaient sûrs qu'ils rencontreraient Allâh... »[4], ceux-là obéissaient vraiment et c'étaient les véritables croyants.

Certains commentateurs pensent toutefois que tous étaient obéissants mais que les seconds avaient une certitude plus grande que les premiers.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,249-250)

1. Litt. : « verse sur nous une patience ».

2. Ce passage rappelle l'épreuve que Dieu ordonna à Gédéon d'imposer à ses troupes (Juges 7,4 à 7). Mais contrairement à ce que prétend Blachère, le Coran n'attribue pas à Saül « l'épreuve à laquelle, dans la Bible, Gédéon soumet ses soldats ». L'épreuve imposée par Gédéon est même l'inverse de celle-ci puisqu'il retient parmi les siens « ceux qui laperont l'eau avec la

langue » et que ceux qui s'agenouilleront pour boire doivent s'en retourner chez eux. Bien que les deux épreuves discriminatoires présentent des points communs et soient opérées "par l'eau", elles correspondent à deux moments traditionnels différents et une analyse serrée des deux textes, biblique et coranique, révélerait que toute confusion est impossible.

3. A propos de l'histoire de David et Goliath, voir Les Chroniques de T., tome 1, ch. LXXXIX. (Voir aussi A. T., I Samuel 17). A propos de la bataille de Badr, cf. Cor. **3,**123 à 126.

4. Sur la notion de z̲ann dans le sens de certitude voir com. (**2,**45-46)3., tome 1, p. 172.

* * *

فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ
وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم
بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى
ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾

« Ils les mirent en déroute avec la "permission" d'Allâh et David tua Goliath. (**2,**251)

Allâh lui donna la royauté et la sagesse et lui enseigna ce qu'Il voulut [lui enseigner].

Si Allâh ne contenait pas certains hommes par d'autres la terre serait corrompue, mais Allâh est le Maître de la Grâce à l'égard des mondes ».

"fa_hazamû_hum bi_idhni_llâhi wa qatala dâwûdu jâlûta/wa âtâ_hu _llâhu _l_mulka wa _l_h̲ikmata wa ʿallama_hu mim_mâ yachâ'u/wa law lâ dafʿu_llâhi _n_nâsa baʿd̲a_hum bi_baʿd̲in la_fasadati _l_ard̲u wa_lâkinna _llâha dhû fad̲lin ʿalâ _l_ʿalâmîna".

Brefs extraits résumés.

« Ils les mirent en déroute » : Saül et ses troupes mirent les troupes du camp de Goliath en déroute. Dieu exauça donc la prière qu'ils Lui avaient adressée en allant au combat.

« avec la "permission" d'Allâh ». Le "idhn" (traduit ici par "permission") est la Sentence et la Volonté de Dieu.

Tabarî rapporte à cet endroit de nombreuses données traditionnelles correspondant à différentes versions de l'histoire sacrée évoquées ici : choix, combat et victoire de David, jalousie de Saül, onction de David comme roi d'Israël. Ces propos forts longs n'étant pas indispensables à la compréhension du texte coranique, nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux Chroniques de Tabarî, ch. LXXXIX à XCI. Signalons que David sera encore mentionné une quinzaine de fois dans le Coran.

« Allâh lui donna la royauté (mulk) et la sagesse (h̲ikma) », c'est-à-dire que Dieu lui donna le pouvoir temporel (sult̲an) et la prophétie (nubuwwa). D'après certains ce passage signifie : et Dieu lui donna la royauté de Saül et la prophétie de Samuel.

« et lui enseigna ce qu'Il voulut », c'est-à-dire [en particulier] la science de la fabrication des armures selon le verset : « Nous lui avons appris, pour vous, la fabrication des cottes de mailles qui vous protègent contre les coups que vous vous portez les uns aux autres... » (Cor. **21**,80).

« Si Allâh ne contenait pas certains hommes par d'autres » c'est-à-dire : s'Il ne contenait pas le corrupteur et le dépravé par l'intermédiaire de l'homme pieux.

« la terre serait corrompue » c'est-à-dire que ses habitants périraient.

⁂

تِلْكَ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ

وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾

« Ce sont là les Versets d'Allâh. Nous te les communiquons en toute vérité. Certes, tu es vraiment parmi les Envoyés ». (**2**,252)

"tilka âyâtu _llâhi natlû_hâ ʿalay_ka bi_l_h̲aqqi wa inna_ka la_mina _l_mursalîna".

« Ce sont là les Versets[1] d'Allâh ». Dieu, que Son Invocation soit exaltée, veut dire ceci : ces versets dans lesquels Dieu vient de rappeler l'histoire de « ceux qui sont sortis par milliers de leur demeure par crainte de la mort » (243), l'histoire du « Conseil des Fils d'Israël, quand, postérieurement à Moïse, ils demandèrent à leur Prophète de leur envoyer un roi » (246). et tous les autres versets jusqu'au passage « Allâh est le Maître de la Grâce à l'égard des mondes », constituent Ses arguments, Ses enseignements et Ses preuves.

En d'autres termes, Dieu veut dire ceci : ô Muh̲ammad, par ces arguments Je te fais connaître Ma Toute-Puissance (Qudra) :

— J'ai eu la Capacité (Qudra) de faire mourir en un seul instant ceux qui fuyaient la mort [l'épidémie de peste] et qui étaient des milliers, et J'ai eu la Capacité de les faire revivre après.

— J'ai eu la Capacité d'instituer Saül comme roi sur les Fils d'Israël alors qu'il n'était qu'un porteur d'eau — ou un tanneur — et qu'il n'appartenait pas à la maison qui détient la royauté, et J'ai eu la Capacité de lui ravir cette autorité par suite de sa désobéissance à Mes ordres et de confier sa royauté à David qui, lui, M'obéissait.

— J'ai eu aussi la Capacité d'apporter Mon soutien aux compagnons de Saül, pourtant faibles et peu nombreux et de leur donner la victoire sur Goliath et les siens, qui étaient pourtant bien plus puissants et plus nombreux[2].

C'est ainsi que ces Versets serviront d'arguments contre les Gens des deux Livres, la Thora et l'Évangile, qui nient Mes Bienfaits, s'opposent à Mon Ordre et veulent dissimuler et nier la vérité de Mon Envoyé ; ils connaissent les événements cachés[3] que Je te rapporte dans ces versets et ils savent que de telles informations ne peuvent venir que d'auprès de Moi et que tu n'as pas pu les inventer ou les forger de toutes pièces car tu es un "illettré" (ummiyy) ; tu n'es pas de ceux qui ont lu les Livres sacrés en sorte que ton affaire pût leur paraître douteuse et qu'ils pussent prétendre que tu as appris ces choses auprès de l'un de leurs émissaires[4].

Ces versets sont donc des arguments contre eux, Je te les communique *« en toute vérité »*, c'est-à-dire avec la certitude de la vérité telle qu'elle est, sans ajoût ni altération ni modification en quoi que ce soit.

« Certes, tu es vraiment parmi les Envoyés (mursalîn) » : c'est-à-dire : tu es un Envoyé dont on suit l'exemple pour M'obéir, tu dois donc préférer Me satisfaire que de satisfaire ta passion : en cela suis la voie des Envoyés qui t'ont précédé, qui ont agi suivant Mon ordre en préférant Me satisfaire que de satisfaire leurs passions ; toutes les choses attrayantes et désirables de ce monde ne les ont pas fait changer de voie contrairement à Saül qui donna la préférence à sa passion et à sa royauté sur ce qui est auprès de Moi et qui est destiné aux "Saints détenteurs de Mon autorité" (ahlu wilâyatî) : mais toi, ô Muḫammad, tu préfères Mon Ordre comme l'ont préféré les Envoyés qui t'ont précédé[5].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (2,252)

1. âyât : le terme a deux significations : fondamentalement il désigne les "Signes" par lesquels Dieu manifeste Sa Toute-Puissance ; c'est pourquoi en second lieu il sert aussi à désigner les versets où ces Signes divins se trouvent énoncés. C'est ce dernier sens que Tabarî retient ici. Voir aussi com. (2,106), note 18.

2. A propos de la Capacité divine voir en particulier com. (2,106)4. et sa note 19.

3. Ces événements étaient cachés ou inconnus des Arabes de la Jâhiliyya qui ne connaissaient pas les deux Livres et ne s'y intéressaient d'ailleurs pas. Contrairement à ce que prétendent certains historiens qui n'hésitent pas à interpréter de la façon la plus tendancieuse et la moins scientifique certains événements de la jeunesse du Prophète pour justifier leur théorie, celui-ci n'avait jamais été, avant sa Mission, en rapport avec les Gens du Livre, chrétiens ou juifs, et les rencontres occasionnelles mentionnées dans la "Sîra" ne peuvent aucunement être interpré-

tées comme constituant des rapports suivis en laissant entendre par là que Muhammad aurait reçu à ces occasions quelque enseignement. Par contre, il est plus probable qu'il ait eu des rapports avec certains "représentants" de l'ancienne tradition, authentique et non déviée, d'essence monothéiste, d'origine abrahamique. Certains de ces "représentants" fermement attachés au culte véritable pouvaient être les "hums" dont il est question dans les com. (**2**,189)2. et (**2**,198-199)4., et le Prophète lui-même reconnaissait être un "hums".

Si Tabarî dit que ces versets constituent d'une part des arguments et des preuves et d'autre part un enseignement et une information c'est que ces versets présentent effectivement ce double caractère :

— Arguments et preuves pour les Gens du Livre à différents niveaux : les événements évoqués sont en eux-mêmes des preuves de la Toute-Puissance divine et leur évocation en mode synthétique dans la Révélation descendue sur le Prophète constitue un argument d'authenticité de celle-ci.

— Information et enseignement pour les Arabes : informations leur apportant des connaissances sur des événements sacrés qu'ils ignoraient, enseignements sur des Attributs divins qu'ils ignoraient ou qu'ils avaient oubliés, en particulier la "Toute-Puissance de Dieu" qui détient toutes choses en "Sa Main", la vie comme la mort ainsi que toutes les modalités de l'existence.

4. La réplique à cette opinion se trouve dans le Coran lui-même (**16**,103).

5. Selon un hadîth le nombre total des Prophètes (Anbiyâ') est de 124 000 dont 313 sont des Envoyés (Rusul ou Mursalîn).

*
* *

تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ
وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ
وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ
ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ
وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾

« [Parmi tous] ces Envoyés [dont il a été question], Nous en avons favorisé certains plus que d'autres. Parmi eux, il en est à qui Allâh a parlé et d'autres qu'Il éleva en degrés. (**2**,253)

A Jésus, fils de Marie, Nous avons donné les Preuves évidentes et Nous l'avons assisté de l'Esprit de Sainteté.

> Si Allâh l'avait voulu, les hommes [qui vécurent] après eux ne se seraient pas entretués après que leur vinssent les Preuves évidentes. Mais ils entrèrent en divergence en sorte que certains d'entre eux crurent et que d'autres "nièrent et dissimulèrent" [la vérité]. Si Allâh l'avait voulu ils ne se seraient pas entretués mais Allâh fait ce qu'Il veut ».
>
> "tilka _r_rusulu fad̲d̲alnâ baʿd̲a_hum ʿalâ baʿd̲in min_hum man kallama _llâhu wa rafaʿa baʿd̲a_hum darajâtin/ wa âtaynâ ʿîsâ _bna maryama _l_bayyinâti wa ayyadnâ_hu bi_rûh̲i _l_qudusi/wa law châ'a _llâhu mâ_qtatala _l_ladhîna min baʿdi_him min baʿdi mâ jâ'at_humu _l_bayyinâtu wa_lâkini _khtalafû fa_min_hum man âmana wa min_hum man kafara wa law châ'a _llâhu mâ _qtatalû wa_lâkinna _llâha yafʿalu mâ yurîdu".

Brefs extraits.

(2,253)1. *« Ces Envoyés »*, dont Dieu a évoqué l'histoire dans cette sourate : Moïse, fils de ʿImrân, Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob, Samuel, David et tous les autres auxquels il est fait allusion dans cette sourate.

Dieu veut dire ensuite : J'ai favorisé certains de ces Envoyés par rapport à d'autres. Celui d'entre eux auquel J'ai parlé est Moïse — sur lui les Grâces et la Paix d'Allâh — J'en ai élevé d'autres en hiérarchie par leur noblesse et la dignité de leur rang.

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « Allâh a parlé à Moïse et a envoyé Muh̲ammad vers tous les hommes ».

[Tabarî ajoute] Le commentaire que nous venons de donner est confirmé par le hadîth suivant : Le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — a dit : « J'ai reçu cinq choses que nul autre avant moi n'a reçu :

— J'ai été envoyé vers les hommes de races rouge et noire.

— Je remporte la victoire [contre les impies] par la crainte, car au bout d'un mois, l'ennemi est terrorisé.

— La terre tout entière a été rendue pure pour moi et disposée en guise d'oratoire (masjid).

— Le butin m'a été rendu licite alors qu'il ne le fut pour personne avant moi.

— On m'a dit : "Demande, tu recevras" ; or j'ai réservé ma demande en vue de l'intercession en faveur de ma Communauté. Celui d'entre vous qui n'aura rien associé à Allâh l'obtiendra, si Allâh le veut »[1].

(2,253)2. *« A Jésus, fils de Marie, Nous avons donné les Preuves évidentes »* :

Ce sont les Preuves et les Arguments que constituent la guérison du paralytique et du lépreux, la vivification des morts et les autres choses semblables ainsi que l'Évangile que Nous avons fait descendre vers lui et dans lequel Nous avons clairement exposé ce que Nous lui imposions.

“*wa ayyadnâ_hu bi_Rûhi_l_Qudus*” = *« et Nous l’avons assisté de l’Esprit de Sainteté »*[2] c’est-à-dire : Nous l’avons soutenu et Nous lui avons donné la puissance par l’Esprit de Dieu (Rûh Allâh) qui est l’Ange Gabriel.

> Tabarî renvoie ici aux divergences sur la nature du “Rûh al_Qudus” telles qu’il les avait mentionnées dans le commentaire du verset (**2**,87). Cette partie du commentaire n’avait pas été retenue à ce moment-là. Les points essentiels sont les suivants :

Certains commentateurs disent que l’“Esprit de Sainteté” est l’Ange Gabriel — sur lui la Paix — C’est l’avis de Qatâda, de Suddiyy, de Dahhâk et d’autres et c’est aussi l’avis le plus pertinent.

D’autres disent que l’“Esprit de Sainteté” est l’Évangile : Dieu a assisté Jésus par l’Évangile qui est, comme le Coran, Esprit de Dieu.

D’autres disent que “Rûh al_Qudus” est le “Nom” (ism) par lequel Jésus vivifia les morts.

(**2**,253)3. *« ... Les hommes* [*qui vécurent*] *après eux »* c’est-à-dire, après les Envoyés auxquels il a été fait allusion précédemment et en particulier, selon Qatâda et Rabîʿ, après Moïse et Jésus.

« après que leur vinssent les Preuves évidentes » car Dieu leur avait fourni assez de Signes pour mettre la vérité en évidence et leur montrer clairement la Voie. En particulier Dieu leur avait clairement fait connaître l’interdiction de s’entretuer et d’entrer en divergence [sur la Vérité essentielle et la fonction de prophète] car la preuve au sujet de Son Unicité, de la fonction de Mission légiférante (Risâla), et de la Révélation avait été fermement établie. (...)

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,253)

1. Tabarî ne donne pas l’isnâd de ce hadîth. A propos de l’intercession voir com. (**2**,210).

2. Les termes “Rûh al_Qudus” ont été traduits littéralement par “Esprit de Sainteté” et non par “Esprit Saint” afin d’éviter une assimilation qui ne serait peut-être pas entièrement exacte, entre ce que désignent les premiers termes du point de vue islamique et ce que désignent les seconds du point de vue chrétien. Le commentaire exige d’ailleurs de marquer cette nuance.

⁂

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَـٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ
يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَـٰعَةٌ وَٱلْكَـٰفِرُونَ
هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٢٥٤﴾

« Ô vous qui croyez ! De ce que Nous vous avons accordé, dépensez une partie [en aumônes] avant que ne vienne le Jour où il n'y aura plus ni échange, ni amitié, ni intercession. (**2**,254)

Quant aux impies dissimulateurs ce sont les injustes ».

"yâ'ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû anfiqû mim_mâ razaqnâ_kum min qabli an ya'tia yawmun lâ bayʿun fî_hi wa lâ khullatun wa lâ chafâʿatun wa _l_kâfirûna humu _ẕ_ẕâlimûna".

Brefs extraits résumés.

(**2**,254) *« De ce que Nous vous avons accordé, dépensez une partie »* pour l'aumône légale (zakât) et les aumônes surérogatoires (çadaqât) et pour toutes les autres dépenses que Dieu vous a imposées ou recommandées[1] tant que vous êtes dans ce monde où vous avez encore la possibilité de faire de telles dépenses car

« le Jour où il n'y aura plus ni échange, ni amitié, ni intercession » il n'y aura plus d'œuvre à accomplir, ni rien à acquérir, ni obéissance ni désobéissance : ce sera le Jour de la Sanction, de la récompense et du châtiment.

Ce verset commence par la mention des croyants et se termine sur celle des impies ; il fait suite au verset précédent où ces deux catégories sont mentionnées : « ...certains d'entre eux crurent et... d'autres "nièrent et dissimulèrent"... ».

NOTE DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,254)

1. Allusion en particulier aux dépenses obligatoires et aux dépenses recommandées en faveur des femmes et de la famille. Voir com. (**2**,177) et com. (**2**,232 à com. (**2**,241).

*
* *

ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ
لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ
مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ
وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ
وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا

وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾

« Allâh ! Pas de dieu sauf Lui, le Vivant, l'Immuable Soutien. Ni la somnolence ni le sommeil n'ont de prise sur Lui. A Lui appartient ce qui est dans les Cieux et sur la terre ; qui sera celui qui intercèdera auprès de Lui sans Sa permission? (**2**,255)

Il sait ce qui est "devant" les hommes et ce qui est "derrière" eux alors qu'ils n'embrassent de Sa Science que ce qu'Il veut.

Son Piédestal embrasse les Cieux et la terre et leur conservation ne Lui est pas difficile.

Il est le Sublime, l'Immense ».

"allâhu lâ ilâha illâ huwa _l_h̲ayyu _l_qayyûmu/lâ ta'khudhu_hu sinatun wa lâ nawmun/la_hu mâ fî _s_ samâwâti wa mâ fî _l_ard̲i/man dhâ _l_ladhî yachfaʿu ʿinda_hu illâ bi_idhni_hi/yaʿlamu mâ bayna aydî_him wa mâ khalfa_hum wa lâ yuh̲ît̲ûna bi_chay'in min ʿilmi_hi illâ bi_mâ châ'a/wasiʿa kursiyyu_hu _s_samâwâti wa_l_ard̲a wa lâ ya'ûdu_hu h̲ifz̲u_humâ/wa huwa _l_ʿaliyyu _l_ʿaz̲îmu".

(**2**,255)1. "*lâ ilâha illâ Huwa*" = *« Pas de dieu sauf Lui »*.

Rappelons que pour Tabarî le terme "ilâh" (traduit ici par "dieu") est synonyme de "maʿbûd" qui signifie "adoré, digne d'adoration" (Voir com. B. 1.3., tome 1, p. 38).

Ce passage signifie : Il n'y a pas d'autre que Lui qui soit digne d'être adoré, n'adorez donc rien d'autre que Lui. Dans ce verset Dieu apporte aux croyants une explication à propos des divergences survenues entre ceux dont il a été question dans les versets précédents. (...)

1.1. "*al_H̲ayy*" = *« le Vivant »* est Celui qui possède la Vie éternelle sans commencement ni fin, alors que tout ce qui est autre que Lui est éphémère et, si c'est un être vivant, sa vie a un début bien défini et un terme bien déterminé.

Les chercheurs[1] proposent des interprétations différentes de ce passage. D'après les uns, Dieu se nomme ici "le Vivant" du fait qu'Il dispose et détermine les affaires des créatures : Il est Vivant non par "une vie" mais par le fait qu'Il ordonne toute chose. D'autres disent qu'Il est Vivant en possédant la Vie et que la Vie (H̲ayât) est une de Ses qualités. D'autres enfin disent que c'est là l'un des Noms par lequel Il s'est nommé; nous l'employons [à Son sujet] en nous remettant à Lui [pour ce qui touche à sa signification profonde].

1.2. "*al_Qayyûm*" = *« l'Immuable Soutien »* qui s'occupe (al_Qâ'im) de pourvoir à toute Sa création et de la conserver. Ce terme, de forme "fayʿûl", vient de "qayyâm" [participe actif intensif de forme "fayʿâl" évoquant la notion de "qiyâm"][2].

... Mujâhid a dit : « “al_Qayyûm” est Celui qui s’occupe de toute chose ».
... Rabîʿ a dit : « “al_Qayyûm” est Celui qui fait tenir toute chose [dans l’état qui doit être le sien], qui la préserve, la sustente et la conserve ».

(**2**,255)2. “*lâ ta’khudhu_Hu sinatun wa lâ nawm*” = *« Ni la somnolence ni le sommeil n’ont de prise sur Lui »* :

Les carences et les défauts ne l’affectent pas. Or la somnolence et le sommeil annihilent la raison de celui qui y est sujet et lui font perdre l’état qu’il avait avant d’être somnolent ou endormi. Le sommeil s’empare et domine le dormeur et lui fait changer d’état.

Or Dieu est le Vivant qui ne meurt pas, l’Immuable Soutien de tout ce qui est en deçà de Lui et qu’Il pourvoit, préserve, ordonne et fait passer d’un état à l’autre. Ni la somnolence ni le sommeil n’ont de prise sur Lui car ce qui peut modifier un autre que Lui ne peut en aucune façon Le modifier lui-même ni jamais Le faire cesser d’être tel qu’Il est.

Il est Celui qui subsiste dans le même état (ad_Dâ’im ʿalâ ẖâl), l’Immuable Soutien (Qayyûm) de tous les êtres. S’Il était sujet à la somnolence ou au sommeil Il cesserait de s’occuper de la création et les Cieux, la terre et tout ce qui s’y trouve, s’effondrerait.

... Abû Hurayra rapporte qu’il entendit le Prophète dire en chaire, à propos de Moïse :

> « Une idée subite vint à Moïse : “Allâh dort-Il”? Allâh lui envoya un Ange et le fit veiller pendant trois jours ; l’Ange lui donna ensuite deux verres à tenir chacun dans une main avec l’ordre de les garder ainsi. Il s’endormit et ses mains faillirent se heurter. Puis il s’éveilla, écarta à nouveau les deux mains et se rendormit légèrement : ses mains se heurtèrent et les deux verres se brisèrent.
>
> [Le Prophète ajouta :] Allâh lui donnait cet exemple [pour lui faire comprendre que] si Allâh dormait ,le Ciel et la terre ne pourraient se maintenir ».

(**2**,255)3. *« A Lui appartient ce qui est dans les Cieux et sur la terre »,* Il est le Maître et le Créateur de toute chose, sans associé ni équivalent. Tout ce qui se trouve dans les Cieux et sur la terre fait partie de Son Domaine et de Sa création, or il ne convient pas à une créature d’être adorée alors que c’est Lui qui est son Maître et créateur et il ne convient pas au serviteur d’adorer un autre que son Maître et Seigneur.

« qui sera celui qui intercèdera auprès de Lui sans Sa permission ? » : s’Il veut châtier Ses esclaves, qui intercèdera en leur faveur sans en avoir reçu la permission de Sa part? Dieu — que Son invocation soit exaltée — dit cela, car les associateurs avaient prétendu : « Nous n’adorons nos idoles que pour qu’elles nous rapprochent d’Allâh » (Cor. **39**,3).

Dieu veut donc leur dire ici : N’adorez pas ces idoles qui, d’après ce que vous prétendez, vous rapprocheraient de Moi, car elles ne vous seront d’aucune utilité auprès de Moi et nul n’intercède en faveur de quiconque auprès de Moi à moins que Je ne lui en laisse la possibilité : or l'intercession (chafâʿa) est réservée à Mes Envoyés, Mes Saints et les gens qui M'obéissent.

(**2**,255)4. *« Il sait ce qui est "devant" eux [le passé] et ce qui est "derrière" eux [le futur] alors qu'ils n'embrassent de Sa Science que ce qu'Il veut ».*

Les termes "devant eux" et "derrière eux" correspondent respectivement au sens habituel de "bayna aydî_hîm" et "khalfa_hum". Toutefois ils ont été placés entre guillemets pour signaler que le sens véritable des termes arabes correspondants n'est pas exactement celui-ci ; du point de vue rhétorique il y a ici une métonymie, les termes exprimant habituellement une relation d'ordre spatial sont employés pour exprimer une relation d'ordre temporel ("devant eux" = "avant eux", derrière eux = après eux) ; du point de vue doctrinal, le rapport spatial est employé pour symboliser un rapport temporel analogue : ce qui est "devant eux" correspond aux états antérieurs à l'état qui est actuellement le leur et ce qui est "derrière eux", aux états postérieurs. En s'écartant de la traduction littérale et en ne rendant compte ni de la métonymie ni de ses implications symboliques on aurait pu traduire ainsi : « Il sait ce qui a été avant eux et ce qui se produira après eux ».

Ou encore : « Il sait ce qui leur est antérieur et ce qui leur est postérieur »[3].

Par Sa Science, Il embrasse toute chose qui est et qui sera.

... Al_H̲akam a dit à propos de ce passage : « Il sait ce qui est devant eux, ce bas-monde et ce qui est derrière eux, l'Autre monde ».

... Ibn Jurayj a dit : « "Il sait ce qui est devant les hommes" c'est-à-dire ce qui, de ce monde, est déjà passé devant eux, et ce qui est "derrière eux" c'est-à-dire ce qui, de ce monde, et de l'Autre viendra après eux ».

« Ils n'embrassent de Sa Science que ce qu'Il veut ». Dieu embrasse toute chose dans Sa Science, et un être ignorant n'est pas digne d'adoration ; aussi comment peut-on adorer des idoles "çanam" ou "wathan"[4]? D'ailleurs, si un être possède une science, c'est que c'est Dieu qui a voulu la lui faire connaître.

(**2**,255)5. "*wasiʿa Kursiyyu_Hu _s_samâwâti wa_l_arḏ*" = *« Son Piédestal embrasse les Cieux et la terre ».*

Les commentateurs sont partagés sur le sens qu'il convient de donner au "kursiyy" (traduit ici par "Piédestal") dont Dieu nous dit qu'il englobe les Cieux et la terre.

5.1. ● Les uns disent qu'il s'agit de la Science de Dieu. Ils se fondent sur les propos suivants :

... Saʿîd ibn Jubayr rapporte que Ibn Abbâs a dit : « Le "Kursiyy" d'Allâh est Sa Science (ʿIlm). Ne vois-tu pas qu'Il est dit ensuite [à propos des Cieux et de la terre] "et leur conservation ne Lui est pas difficile" »[5].

D'après ce commentaire il faudrait traduire "Kursiyy" par Science. Toutefois pour marquer la différence terminologique avec le terme "ʿilm", terme habituel pour désigner la science, nous le rendrions dans ce cas par "épistémê", terme grec signifiant "science" mais dont la structure littérale a aussi l'avantage d'évoquer la notion de "se tenir sur"(épi-stasis). Ce passage se présenterait donc ainsi : « Son "Epistémê" embrasse les Cieux et la terre et leur conservation ne Lui est pas difficile ».

5.2. ● D'autres disent que le "Kursiyy" est le Lieu où reposent les Pieds.

... Abû Mûsâ a dit : « Le "kursiyy" est le lieu où reposent les pieds et qui produit un crissement comme celui d'une selle »[6].

D'après ce commentaire il faudrait traduire "Kursiyy" par Piédestal qui signifie étymologiquement "support des pieds".

... Suddiyy a dit : « Les Cieux et la terre sont à l'intérieur du Piédestal et le Piédestal lui-même est devant le Trône (ʿArch); c'est le "Lieu" où reposent les Pieds ».

... D̲ah̲h̲âk explique : « Un "kursiyy" est placé sous un trône (ʿarch); c'est sur lui que les rois posent leurs pieds ».

... Rabîʿ ibn Anas a dit : « Lorsque ce passage fut révélé, les Compagnons s'adressèrent au Prophète et lui dirent :

— Ô Envoyé d'Allâh, c'est là le Piédestal qui englobe les Cieux et la Terre. Mais qu'en est-il du Trône?

[Comme réponse] Allâh fit descendre le verset suivant :

"Ils n'ont point estimé Allâh à Sa juste Valeur. La terre tout entière sera une poignée dans Sa Main au Jour de la Résurrection et les Cieux seront ployés en Sa Dextre. Combien Il est plus Glorieux et plus Sublime que ce qu'ils Lui associent !" (Cor. **39,68**) ».

... Ibn Zayd rapporte que son père, Zayd, a entendu l'Envoyé d'Allâh dire : « Par rapport au Piédestal, les sept Cieux ne sont comparables qu'à sept dirhems jetés sur un bouclier ».

... Ibn Zayd rapporte aussi qu'Abû Dharr entendit le Prophète dire : « Le Piédestal n'est par rapport au Trône qu'un anneau de fer jeté au milieu d'un désert »[7].

5.3. ● Enfin, d'autres disent que le "Kursiyy" est le Trône lui-même[8]. Cet avis est fondé sur un propos d'Al H̲asan.

5.4. ● [Avis de Tabarî] Chacun de ces propos correspond à un aspect et comporte un élément doctrinal. Toutefois le plus pertinent en guise de commentaire de ce verset est ce hadîth du Prophète — sur lui les Grâces et la Paix —,

... rapporté par Abd Allâh ibn Khalîfa qui a dit : « Une femme vint trouver le Prophète et lui dit :

— Invoque Allâh pour qu'Il me fasse entrer au Paradis.

Le Prophète magnifia le Seigneur et dit ensuite :

— Son Piédestal où Il se tient, englobe les Cieux et la terre et ne dépasse pas la "taille de quatre doigts" — et tout en parlant le Prophète réunit ses doigts — et produit un crissement semblable à celui que produit une selle neuve montée par quelqu'un de pesant ».

[Tabarî ajoute] Quant au propos dont la validité est confirmée par le sens immédiat du Coran, c'est celui d'Ibn Abbâs rapporté par Ibn Jubayr à savoir que le Kursiyy est la Science (ʿilm). La suite du texte confirme cette interprétation :

« leur conservation ne Lui est pas difficile ». Par ces termes, Dieu veut dire qu'il ne Lui est pas difficile de conserver tout ce qui est dans les Cieux et sur la terre qu'Il embrasse dans Sa Science ; or Dieu a fait savoir de même que les Anges L'invoquent en disant : « Seigneur, Tu embrasses (wasiʿta) toute chose en Miséricorde et en Science » (Cor. **40**,7). Par ces termes, Il faisait donc savoir que Sa Science embrasse toute chose de même que Son "Kursiyy" embrasse les Cieux et la terre.

De plus, le sens fondamental de la racine du terme "kursiyy" est celui de science (ʿilm). C'est ainsi que l'on appelle "kurâsa" un feuillet sur lequel une science se trouve consignée. De même on dit que les savants sont des "karâsî" (plur. de "kursiyy") car ce sont des gens sur lesquels on s'appuie pour ce qui concerne la science.

(**2**,255)6. *« Il est le Sublime, l'Immense ».*

"al_ʿAliyyu" = *« le Sublime »* : par Sa Puissance, Dieu est Supérieur à toute Sa création.

"al_ʿAẕîm" = *« L'Immense »* : toute chose est en deçà de Dieu et Dieu est plus Vaste que toute chose. (...)

> Tabarî ne dit rien au sujet de l'importance que la Tradition confère à ce verset et qui justifie son emploi très fréquent dans différentes oraisons[9].
>
> Ainsi il ne mentionne pas que selon certain hadîth, le "verset du Piédestal" (âyat al_Kursiyy) correspond au quart du Coran du fait que le quart de la doctrine y est contenu[10].
>
> Selon le Prophète, "le verset du Piédestal" est le « Seigneur des versets du Coran » ("Sayyidatu Âyyi _lQur'ân" ; litt., en tenant compte du fait que le terme arabe pour "versets" est féminin : « la Dame des versets du Coran »).

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,255)

1. Ahl al_baẖth : litt. : gens d'étude, chercheurs. Tabarî emploie ici pour la première fois cette expression pour marquer une certaine distinction entre cette catégorie de savants et les "ahl at_ta'wîl" qui sont les commentateurs proprement dits. Il s'agit probablement des savants versés dans la science du "tawẖîd" et dans les discussions scolastiques concernant les Attributs divins.

2. "qayyûm" est une forme intensive de "qâ'im", terme par lequel tous les commentateurs cités l'interprètent. Tous ces termes dérivent du verbe "qâma" qui signifie fondamentalement se lever, être debout, se tenir debout ; suivi de la préposition "bi" ce verbe signifie : s'occuper de. Compte tenu du commentaire c'est ce dernier sens qu'il convient de retenir ici. Toutefois il n'existe pas de terme français qui rende compte parfaitement des significations de ce Nom divin : la traduction par "Subsistant" a l'avantage de lui correspondre étymologiquement mais n'évoque qu'une qualité intrinsèque et non une activité permanente à l'égard des créatures.

3. En réalité une telle traduction serait encore inexacte car l'emploi des termes exprimant la relation spatiale a encore une autre signification à cet endroit : ce qui est "devant les hommes" correspond au passé car leur passé constitue un acquis en quelque sorte "visible" de leur existence alors que ce qui est "derrière eux" constitue leur futur qui est actuellement encore non réalisé.

4. Sur ces deux catégories d'idoles de bois et de pierres, voir note 11, com. **2**,125.

5. Voir plus loin le commentaire de Tabarî sur ce point.

6. Nous ne savons pas si l'explication donnée ici par Abû Mûsâ est une définition générale du terme "kursiyy" semblable à celle qui sera donnée plus loin par D̲ah̲h̲âk, ou bien une explication spécifique à propos du "Kursiyy" divin auquel cas il s'agirait des "Pieds divins" avec la correspondance symbolique analogue à celle des Mains du Tout-Miséricordieux.

7. Certains commentateurs que Tabarî ne cite pas, interprètent le "Kursiyy", considéré en tant que Piédestal, comme correspondant à la Science de Dieu. Dans ce cas, le "Piédestal" est en quelque sorte un symbole d'un certain degré de la Science divine alors que dans l'avis précédent le terme "Kursiyy" était envisagé comme désignant par lui-même et fondamentalement cette Science. Tabarî justifiera ce dernier avis du point de vue linguistique.

8. Cet avis est compréhensible si on tient compte des degrés d'universalité auxquels correspondent d'abord les Cieux et la terre, ensuite le Piédestal qui les englobe et ensuite le Trône divin. De même que la partie peut être assimilée au tout, alors que l'inverse n'est jamais vrai, de même le Piédestal peut être assimilé et identifié sous un certain rapport au Trône mais l'inverse n'est pas vrai ; lorsque Tabarî abordera le commentaire du terme "'arch" (Trône) il ne citera aucun propos qui identifie le Trône au "Kursiyy". (Voir com. **11**,7).

On remarquera que le "Kursiyy" se rapporte au degré ontologique où la dualité est ramenée à l'Unité, alors que le Trône se rapporte au degré ontologique de l'Unité (Cf. Cor. **11**,7 et **20**,5).

9. Ibn Kathîr cite une douzaine de hadîths sur l'importance et la dignité de ce verset.

10. Ghazâlî donnera une explication approfondie et rationnelle de cet aspect dans son ouvrage intitulé "Jawâhir al_Qur'ân" (Les Joyaux du Coran), p. 45 ; Dâr al_Afâq ; Beyrouth.

*
* *

لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ
ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ
ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ
إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم
مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا
خَٰلِدُونَ ﴿٢٥٧﴾

« Pas de contrainte [pour entrer] dans la religion ! La Rectitude se distingue de l'“erreur”. **(2,256)**

Celui qui renie le “t̲âghût” et croit en Allâh a vraiment saisi l'Anse la plus sûre qui ne peut se rompre ; et Allâh est Oyant et Très-Savant ».

“lâ ikrâha fî _d_dîni qad tabayyana _r_ruchdu mina _l_ghayyi/fa_man yakfur bi_t̲_t̲âghûti wa yu′min bi_llâhi fa_qadi _stamsaka bi_l_ʿurwati _l_wuthqâ lâ _nfiçâma la_hâ wa _llâhu samîʿun ʿalîmun”.

« Allâh est le Protecteur de ceux qui croient ; Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière. Quant à ceux qui sont impies, leurs patrons sont les “t̲âghût” qui les font sortir de la lumière vers les ténèbres. Ceux-là sont les hôtes du Feu où ils demeureront immortels ». **(2,257)**

“allâhu waliyyu _l_ladhîna âmanû yukhriju_hum mina _z̲_z̲ulumâti ilâ _n_nûri/wa_l_ladhîna kafarû awliyâ′u_ _humu _t̲_t̲âghûtu yukhrijûna_hum mina _n_nûri ilâ _z̲_z̲ulumâti ûlâ′ika aç̲h̲âbu _n_nâri hum fî_hâ khâlidûna”.

(2,256-257)1. “*lâ ikrâha fî_d_dîni qad tabayyana _r_ruchdu min al_ghayy*” = « *Pas de contrainte* [*pour entrer*] *dans la religion ! La Rectitude se distingue de l'“erreur”* ».

Les termes “lâ ikrâha fî_d_dîn” [litt. : pas de contrainte dans la religion][1] signifient que personne ne peut être contraint à embrasser l'Islâm. Le terme “dîn” (religion) est défini par l'article (ad_dîn) : Dieu veut signifier ainsi qu'il s'agit ici d'une religion déterminée à savoir l'Islâm.

Il est également possible d'admettre que l'article a été introduit ici avec une fonction de pronom de rappel [“ad_dîn” à la place de “dîni_Hi”] qui renverrait au Nom divin mentionné dans le verset précédent. Le sens serait alors le suivant : « ... Il est le Sublime, l'Immense ; pas de contrainte [pour entrer] dans **Sa** religion... ».

Les commentateurs sont partagés sur le sens de ce verset.

1.1. ● Selon les uns, il fut révélé à propos de certains Ançâr — ou de l'un d'entre eux — qui avaient fait élever leurs enfants dans le judaïsme ou le christianisme et qui voulurent les contraindre à embrasser l'Islâm lorsqu'eux-mêmes devinrent musulmans. Dieu leur interdit une telle attitude à leur égard afin que ces enfants choisissent par eux-mêmes, de plein gré, d'entrer en Islâm. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Saʿîd ibn Jubayr a dit : « Dans la Jâhiliyya il arrivait qu'une femme, qui avait déjà perdu tous ses fils, fasse le vœu, au cas où elle en aurait encore un, de le placer chez les Juifs [en particulier les Nad̲îr de Médine] pour lui garantir ainsi l'existence.

Quand parut l'Islâm, il y avait ainsi des enfants d'Arabes devenus musulmans, qui se trouvaient chez les Juifs. Lorsque le Prophète décida d'expulser les Nad̲îr de Médine[2], ses Compagnons [de Médine] lui dirent :

— Ô Envoyé d'Allâh ! Nos fils et nos frères se trouvent parmi eux. L'Envoyé — ... — garda le silence. C'est alors qu'Allâh fit descendre ce verset : "pas de contrainte [pour entrer] dans la religion. La Rectitude se distingue de l'"erreur". Le Prophète leur dit ensuite :

— Vos compagnons ont à choisir ; s'ils préfèrent rester parmi vous ils seront des vôtres ; s'ils préfèrent rester parmi eux ils seront des leurs et seront expulsés avec eux. »

> Tabarî cite un propos équivalent tenu par Ibn Abbâs et rapporté par Ibn Jubayr et une douzaine d'autres propos concordants, en particulier de Suddiyy qui rapporte le cas d'un musulman médinois du nom de Abû H̲uççayn dont les deux fils se convertirent au christianisme à l'occasion du passage d'une caravane de marchands chrétiens venant de Syrie et partirent avec eux. Le père s'en plaignit au Prophète et voulut les rechercher. C'est à cette occasion que ce verset fut révélé, d'après ce propos de Suddiyy.
>
> Le père fut contrarié par cette réponse et Dieu blâma son attitude dans le verset (**4**,65).
>
> Suddiyy ajoute, qu'à cette époque, l'ordre n'avait pas encore été donné de combattre les gens du Livre et que la révélation de cet ordre (en **9**,29) abrogera le passage « Pas de contrainte dans la religion ».

1.2. ● Selon les autres, ce passage signifie que les gens du Livre ne peuvent être contraints d'embrasser l'Islâm dans la mesure où ils s'acquittent de la "jizya"[3] mais restent au contraire dans leur religion. Ce verset a donc une portée spécifique [il ne concerne que les Gens du Livre] et rien n'en a été abrogé. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent aux propos suivants :

... Qatâda a dit à propos de ce passage : « Certaines tribus arabes ont été contraintes d'entrer en Islâm ; c'était des communautés illettrées qui ne connaissaient aucun Livre [sacré], aussi, seule la Soumission (Islâm) était acceptée de leur part.

Par contre, les gens du Livre [juifs ou chrétiens] n'étaient pas contraints à embrasser l'Islâm à condition qu'ils s'acquittent de la capitation (jizya) ou de l'impôt (kharâj) et ne s'écartent pas de leur religion. Dans ce cas on ne s'occupait pas d'eux ».

... D̲ah̲h̲âk a dit à propos de ce passage : « L'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — ordonna de combattre les idolâtres dans toute la péninsule arabique et de ne leur laisser le choix qu'entre [le témoignage de foi] "pas de dieu en dehors de Dieu" et le sabre.

A l'égard des autres, le Prophète ordonna de prélever la capitation en disant : "pas de contrainte [pour entrer] dans la religion ! La Rectitude se distingue de l'"erreur" ».

1.3. ● Enfin, selon d'autres, ce verset a été "abrogé" car il a été révélé avant que le combat contre les associateurs ne soit imposé.

... Zayd ibn Aslam a dit à propos de ce passage : « Le Prophète — ... — est resté dix ans à la Mekke sans contraindre personne à embrasser la religion. Or la seule chose que les associateurs ne Lui refusèrent jamais fut de le combattre ; le Prophète demanda donc à Allâh la permission de les combattre [à son tour] et Il la lui accorda ».

1.4. [Avis de Tabarî] L'avis le plus pertinent est de considérer que ce verset a été descendu à propos de certaines catégories de gens : les Gens des deux Livres [Juifs et Chrétiens], les Majûs [ou Mazdéens] et tous ceux qui professent une religion différente de l'Islâm et desquels la capitation peut être acceptée. Rien de cela n'a été abrogé. (...)

Le sens obvie de ce verset est donc général alors que son sens profond est spécifique[4]. Tous les musulmans rapportent que le Prophète contraignit certaines catégories de gens à embrasser l'Islâm, qu'il n'acceptait aucune autre profession de foi de leur part et qu'il les condamnait à mort s'ils refusaient ; c'était le cas des Arabes idolâtres, des renégats et d'autres cas semblables. Par contre, il abandonnait la contrainte à l'égard d'autres catégories à condition qu'ils acceptent en contrepartie de payer la capitation et professent leur religion ; c'était le cas des Gens des deux Livres [la Thora et l'Évangile] et d'autres cas semblables.

Il est donc évident que le sens de ce passage est le suivant : il n'y a pas à contraindre à faire entrer dans la religion [l'Islâm] quelqu'un dont il est licite d'accepter la capitation dans la mesure où il acquitte cette capitation et agrée le statut que lui confère l'Islâm. (...)

[Tabarî ajoute] Quelqu'un nous demandera peut-être ce que nous disons des propos d'Ibn Abbâs et d'Ibn Jubayr d'après lesquels la descente de ce verset concerne certains Ançâr qui voulaient contraindre leur enfant, élevé dans le judaïsme, à embrasser l'Islâm. Ce que nous avons dit précédemment n'entraîne aucunement que la validité de cet aspect soit rejetée. Ce verset a pu être révélé pour un cas particulier et le statut énoncé ainsi appliqué ensuite à tous les cas analogues. (...)

1.5. *Explication des termes "ruchd" et "ghayy" dans le passage : « La Rectitude (ruchd) se distingue de l'"erreur" (ghayy) ».*

— "ruchd" est le maçdar du verbe "rachada" qui signifie : atteindre la vérité, toucher au but (açâba_l_ẖaqq wa_ç_çawâb).

— "ghayy" est le maçdar du verbe "ghawâ" qui signifie : passer outre à la vérité, transgresser et s'égarer[5].

Ce passage a le sens suivant : la vérité (al_ẖaqq) apparaît clairement distincte de l'erreur (al_bâṯil) et l'objectif de celui qui recherche la vérité et la bonne direction (rachâd) lui apparaît en toute évidence (istabâna) et se distingue de l'égarement (ḏalâla) et de la perdition (ghawâya). Ne contraignez donc personne parmi les Gens des deux Livres, ou [d'une façon générale] parmi ceux auxquels Je vous ai permis de prendre la "jizya", à adopter votre religion, religion de vérité ; quant à celui qui s'écarte de la bonne direction après qu'elle lui soit apparue en toute évidence, c'est à Dieu que revient son affaire et c'est Lui qui se chargera de le sanctionner dans le Lieu de son ultime retour.

(**2**,256-257)2. *“fa man yakfur bi_t_t̲âghûti wa yu'min bi_Llâh” = « Celui qui renie le “t̲âghût” et croit en Allâh ».*

2.1. Les commentateurs divergent sur le sens du terme “t̲âghût”.

- Les uns se fondent sur des propos de Umar ibn al_Khat̲t̲âb, Mujâhid, Chaʿbî, D̲ah̲h̲âk et Qatâda, pour qui ce terme désigne Satan (ach_Chayt̲ân).
- D'autres se fondent sur un propos d'Abû Aliya pour qui ce terme désigne le magicien (sâh̲ir).
- D'après d'autres, le “t̲âghût” est un devin (kâhin). Ils se fondent sur des propos de Saʿîd ibn Jubayr et d'Ibn Jurayj.

... Ibn Jurayj a dit au sujet de ce passage : « Il s'agit des devins vers lesquels descendaient les démons (chayât̲în) qui leur projetaient leurs suggestions dans le cœur »[6].

Ibn Jurayj ajoute qu'Abû Zubayr lui rapporta les propos suivants qu'il entendit de Jâbir ibn Abd Allâh lorsque ce dernier fut interrogé au sujet des “t̲awâghît” (pl. de “t̲âghût”) : « Les Arabes s'en remettaient à leur arbitrage[7]. Le clan des Juhayna avait un “t̲aghût”, les Aslam en avaient un et il en était de même pour chaque clan ; il s'agissait de devins sur lesquels descendaient les démons ».

2.2. [Tabarî ajoute] Le terme “t̲âghût” dérive du verbe “t̲aghâ” qui signifie transgresser, par exemple : transgresser une limite ou un droit. Pour moi, le “t̲âghût” est tout ce qui est en état de rebellion ou d'impiété à l'égard de Dieu et qui est adoré “en dehors de” Lui, que cette adoration résulte d'une contrainte de la part de ce “t̲âghût” ou qu'elle soit de plein gré, que ce “t̲âghût” soit un homme, un démon, une idole de type “wathan” ou “çanam” ou quoi que ce soit d'autre[8].

L'interprétation de ce passage est donc la suivante : celui qui, déniant la Seigneurie à tout autre adoré que Dieu et reniant cet “autre”, est fidèle à Dieu en reconnaissant et en affirmant que c'est Lui, Dieu, le Seigneur, l'Adoré, celui-là « a vraiment saisi l'Anse la plus sûre qui ne peut se rompre » car il saisit ce qu'il y a de plus sûr pour parvenir au Salut et sauver son âme du châtiment de Dieu.

... H̲amîd ibn ʿUqba rapporte que Abû Dardâʼ alla un jour rendre visite à l'un de ses voisins, malade ; il le trouva à l'agonie, murmurant des paroles incompréhensibles pour lui. Il demanda aux gens de sa famille ce qu'il voulait dire et ils lui répondirent :

— « Il veut dire “Je crois en Allâh et je renie le “t̲âghût”.

— Comment savez-vous cela? leur demanda-t-il.

— Il n'a pas cessé de répéter cette parole jusqu'au moment où sa langue fut épuisée [et prononça des mots incompréhensibles] ; nous savons que ce sont là les seuls mots qu'il veut prononcer.

— Votre compagnon aura le Succès [spirituel] car en vérité Allâh a dit : “celui qui a renié “ṯâghût” et qui croit en Allâh a vraiment saisi l’Anse la plus sûre qui ne peut se rompre” ».

(**2**,256-257)3. *“fa qad istams̲aka bi_l_ʿurwati _l_wathqâ”* = *« [celui-là] a vraiment saisi l’Anse la plus sûre ».*

La foi (îmân) est comparée ici à une anse que le croyant saisit fermement. De même que c’est par l’anse que la chose ansée est fermement maintenue par celui qui veut la tenir, de même c’est par la foi [que le croyant tient fermement sa religion][9].

La plupart des commentateurs interprètent l’Anse comme nous venons de le faire. Pour certains, l’Anse correspond à l’Islâm et pour d’autres, au témoignage de foi : Pas de dieu hormis Dieu. Cette Anse est *« la plus sûre »* car aucune anse ne peut lui être comparée en solidité et elle

« ne peut se rompre » car celui qui renie le “ṯaghût” et qui croit en Dieu s’attache à l’obéissance à Dieu ; l’Anse qu’il aura ainsi saisie en ce monde ne pourra se rompre dans l’Autre et elle le garantira alors de la honte et des terreurs de l’Au-delà.

« Allâh est Oyant et Très-Savant ». Dieu entend le croyant prononcer les paroles de foi en Lui et renier le ṯâghût en proclamant Son Unicité et Dieu connaît parfaitement la sincérité de Son serviteur lorsqu’il affirme Son Unicité et Le reconnaît pour unique Seigneur.

(**2**,256-257)4. *Commentaire du verset 257.*

4.1. Interprétation de l’ensemble du verset.

« Allâh est le Protecteur de ceux qui croient » : Il est leur Aide et leur Soutien et les protège par Sa Grâce et Son appui providentiel ;

« Il les fait sortir des ténèbres » c’est-à-dire, des ténèbres de l’impiété. De même que les ténèbres [matérielles] constituent un voile qui empêche le regard de percevoir les choses, de même l’impiété est un voile qui empêche l’œil du cœur[10] de percevoir ;

« vers la lumière » c’est-à-dire, vers la lumière de la foi. Dieu fait savoir à Ses serviteurs qu’Il leur garantit la protection [spirituelle] et leur fait voir la vérité, les chemins, les normes et les arguments de la foi. Il les soutient de Sa Grâce pour qu’ils puissent en comprendre les preuves qui dissiperont leurs doutes et écarteront définitivement les tentations de l’impiété et l’ombre des voiles qui recouvrent le regard de leur cœur. Il fait savoir ensuite que les impies, c’est-à-dire [ici], ceux qui nient Son unicité, n’ont pour protecteurs et soutiens que ceux qu’ils se sont donnés : les “ṯâghût”, c’est-à-dire, les “semblables” (andâd) à Dieu et les idoles (awthân) qu’ils adorent en “dehors” de Lui.

[Tabarî précise plus loin] Le terme “ṯâghût” a ici la forme d’un singulier mais correspond en réalité à un pluriel. En fait, comme bien d’autres mots, ce terme est employé aussi bien pour le singulier que pour le pluriel. Ces “ṯâghût” les font sortir de la lumière de la foi vers les ténèbres de l’impiété et des doutes ; ces doutes s’infiltrent entre l’œil du cœur et la vision de la foi dans tout son éclat et empêchent de discerner les vérités essentielles des preuves de la foi et des voies [qui y mènent].

4.2. Personnes auxquelles ce verset fait allusion.

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « Il y avait [en Arabie] des gens qui croyaient

> en Jésus et d'autres qui étaient impies à son égard. Lorsqu'Allâh envoya Muẖammad — sur lui les Grâces et la Paix —, ceux qui croyaient en Jésus furent impies à son égard et ceux qui étaient impies à l'égard de Jésus crurent en lui. C'est ainsi que ceux qui crurent [en Muẖammad] furent sortis des ténèbres vers la foi et que ceux qui croyaient en Jésus (...) furent rejetés de la lumière vers les ténèbres ».

Ce propos de Mujâhid indique que ce verset a une portée spécifique et concerne d'une part ceux des Chrétiens qui nièrent la fonction prophétique de Muẖammad — ... — et d'autre part, les gens parmi les idolâtres et les communautés traditionnelles qui ne reconnaissaient pas la fonction prophétique de Jésus, et qui crurent en Muẖammad.

Si quelqu'un nous demande si les Chrétiens étaient dans la vérité avant que Muẖammad ne soit envoyé et avant qu'ils ne le renient, nous répondrons qu'ils étaient effectivement dans la vérité et que c'est d'ailleurs à eux que Dieu s'adresse lorsqu'Il dit : « Ô vous qui croyez, croyez en Allâh et en Son Envoyé ! » (Cor. **4**,136).

Si quelqu'un nous demande s'il est possible d'admettre une autre signification que celle de Mujâhid, et de concevoir que ce soient d'autres gens que les Chrétiens qui sont concernés ici, nous répondrons que cela est possible. Le sens du passage sur les impies peut être le suivant : ... quant à ceux qui sont impies, leurs patrons sont les "ṯâghût" qui s'interposent entre eux et la foi, les empêchent de l'atteindre et les égarent. Dans ce cas, le fait de les faire sortir (ikhrâj) de la lumière vers les ténèbres ne signifie pas qu'ils aient été auparavant croyants amis que les "ṯâghût" leur ont fait obstacle pour atteindre la foi, et c'est comme si finalement ils en avaient été exclus.

On dit de même que quelqu'un a été exclu d'un héritage : cela ne signifie pas qu'il possédait auparavant cet héritage mais qu'il n'a pas été compté parmi les héritiers.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,256-257).

1. Ce passage est souvent traduit par : "pas de contrainte en religion" ; une telle traduction sans être fausse ne rendrait pas compte de la précision terminologique de ce passage.

2. Sur l'expulsion vers Khaybar des Juifs du clan des Naḏîr, voir Chroniques de Tabarî, tome 3, 3e partie, ch. XXV.

3. A propos de la "jizya" ou impôt de capitation : cf. Cor. (**9**,29) et voir aussi com. (**2**.114)4.

4. Tabarî renvoie ici à son ouvrage juridique : Kitâb al_laṯîf mina _l_Bayân ʿan Uçûl al_Aẖkâm".

5. Les termes "ruchd" et "ghayy" ne désignent pas directement la vérité et l'erreur dans le sens donné habituellement à ces termes, mais des attitudes actives à l'égard de la vérité :

— "ruchd" ou "rachâd" désigne l'attitude positive qui consiste à suivre le chemin droit dans la bonne direction de manière à ne pas risquer de s'égarer. Sous un certain rapport, on peut considérer que ce terme désigne aussi par métonymie la vérité elle-même (al_ẖaqq) ;

— "ghayy" désigne l'attitude négative : c'est l'égarement qui induit en erreur et conduit à la ruine. Ce n'est donc pas l'erreur elle-même dans le sens courant de ce terme et appelée " bâṯîl" lorsqu'elle s'oppose à " ḫaqq" et désigne une fausse doctrine, ou " khaṯa'" lorsqu'elle a le sens de faute, mais plutôt l'" erreur" dans le sens ancien tel que nous le donne le Littré : action d'errer çà et là, action d'errer moralement ou intellectuellement, état d'un esprit qui se trompe. C'est pourquoi, dans ce contexte, nous placerons ce terme entre guillemets ; toutefois, sous un certain rapport, " ghayy" désigne aussi par métonymie, l'erreur elle-même.

6. Voir à ce propos com. (**2**,102), tome 1, p. 240 et sa note 1, p. 244.

7. On remarquera la corrélation subtile qui apparaît entre ce passage, lorsqu'il est envisagé en fonction de cette explication, avec le début du verset tel que Suddiyy le commentait : d'après cette circonstance le personnage en question avait été contrarié par la décision du Prophète et Dieu le blâma dans un verset (**4,65**), qui, tout en s'adressant à lui en particulier concernait aussi l'ensemble des Arabes qui n'acceptaient pas de bon gré, l'arbitrage du Prophète. Cette corrélation subtile fait allusion au fait que l'arbitrage du Prophète est conforme à la Rectitude (Ruchd) et celle des " ṯâghût" conforme à l'" erreur" (ghayy).

8. Cf. Cor. **4,60**. Voir aussi **4**,76, **16**,36, **39**,17.

9. Allusion au passage coranique suivant : « Attachez-vous fermement à la " corde" d'Allâh et ne vous divisez pas... » (Cor. **3**,103).

10. Abçâr al_qulûb : litt. : les regards des cœurs.

*
* *

أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ
أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ
وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى
بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى
كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾ أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ
عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَـٰذِهِ
ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ
قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِاْئَةَ عَامٍ

فَٱنظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَٱنظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ
وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا
ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ
شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٩﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ
ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى
قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ
كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَٱعْلَمْ
أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾

« N'as-tu pas vu celui qui a engagé une controverse avec Abraham au sujet de son Seigneur parce qu'Allâh lui avait accordé la royauté. **(2,258)**

Comme Abraham [lui] avait dit : "Mon Seigneur est Celui qui donne la vie et la mort", il lui répliqua : "C'est moi qui donne la vie et la mort".

Abraham [lui] dit alors : "Allâh fait venir le soleil de l'Orient. Fais-le donc venir de l'Occident !"

Celui qui était impie demeura confondu ; Allâh ne guide point les injustes ».

"a_lam tara ilâ _l_ladhî h̲âjja ibrâhîma fî rabbi_hi an âtâ_hu _llâhu _l_mulka/idh qâla ibrâhîmu rabbiya _l_ladhî yuh̲yi wa yumîtu qâla anâ uh̲yi wa umîtu/qâla ibrâhîmu fa_ _inna _llâha ya'tî bi_ch_chamsi mina _l_machriqi fa_'ti bi_hâ mina _l_maghribi/fa_buhita _l_ladhî kafara wa _llâhu lâ yahdî _l_qawma _z_z̲âlimîna".

« Ou encore [n'as-tu pas vu] celui qui passa près d'une cité déserte et en ruines et qui dit : — Comment Allâh la fera-t-Il revivre après sa mort? **(2,259)**

Allâh le fit mourir cent ans puis Il le ressuscita et lui dit : — Combien de temps es-tu resté là ? Il répondit : — Un jour ou une partie d'un jour.

— Non, en fait tu es resté cent ans, répondit [Allâh]. Regarde ta nourriture et ta boisson ! Elles ne se sont pas avariées. Regarde ton âne ! — Nous faisons de toi un signe pour les Hommes — Regarde donc comment Nous ressuscitons les ossements [de ton âne] et les revêtons ensuite de chair !"

Lorsque le prodige devint évident, l'homme dit : — Je sais que de toute chose Allâh est Capable ».

"aw ka_l_ladhî marra ʿalâ qaryatin wa hiya khâwiyatun ʿalâ ʿurûchi_hâ qâla annâ yuẖyi hâdhihi _llâhu baʿda mawti_hâ/fa_amâta_hu _llâhu miʹata ʿâmin thumma baʿatha_hu qâla kam labiththa qâla labiththu yawman aw baʿḏa yawmin/ qâla bal labiththa miʹata ʿâmin fa_nẕur ilâ ṯaʿâmi_ka wa charâbi_ka lam yatasannah wa_nẕur ilâ ẖimâri_ka wa li_naǰʿala_ka âyatan li_n_nâsi wa _nẕur ilâ _l_ʿiẕâmi kayfa nunchizu_hâ thumma naksû_hâ laẖman/fa_lammâ ta_bayyana la_hu qâla aʿlamu anna_llâha ʿalâ kulli chayʹin qadîrun".

(**2**,260) « [N'as-tu pas vu] lorsqu'Abraham dit : "Seigneur ! Fais-moi voir comment Tu fais revivre les morts !

— Et alors ! ne crois-tu point ? répondit le Seigneur.

— Que si ! mais c'est pour que mon cœur soit rasséréné ! Le Seigneur lui dit : — Alors, prends quatre oiseaux vers toi et découpe-les puis place-les [parts] sur chacun des "monts" et ensuite appelle-les : ils viendront en toute hâte vers toi.

Sache donc qu'Allâh est Tout-Puissant et Très-Sage ».

"wa idh qâla ibrâhîmu rabbi ari_nî kayfa tuẖyi _l_mawtâ qâla a_wa lam tuʹmin qâla balâ wa_lâkin li_yaṯmaʹinna qalbî/qâla fa_khudh arbaʿatan mina _ṯ_ṯayri fa_çur_hunna ilay_ka thumma _jʿal ʿalâ kulli jabalin min_hunna juzʹan thumma _dʿu_hunna yaʹtîna_ka saʿyan wa_ʿlam anna _llâha ʿazîzun ẖakîmun".

(**2**,258 à 260)1. *Brefs extraits résumés du commentaire du verset 258.*

"*a_lam tara*" = *« N'as-tu pas vu »* avec l'œil du cœur celui qui engagea une dispute avec Abraham, le Prophète de Dieu — qu'Il lui accorde Ses Grâces et Sa Paix —. Par ces termes, Dieu veut attirer l'attention du Prophète sur l'attitude blâmable de ce personnage. On dit qu'il s'agit de Namrûdh (Nemrod) fils de Kanʿân fils de Kûch fils de Sâm (Sem)[1] fils de Nûẖ (Noé).

... D'après Qatâda c'était le premier roi qui régna sur la terre. Il fut roi de Babylone et fit construire la tour de Babel.

... Qatâda explique ainsi la suite du verset :

> Comme Abraham avait dit à Nemrod : “Mon Seigneur est Celui qui donne la vie et la mort”, Nemrod lui répliqua : “C’est moi qui donne la vie et la mort” ; il fit venir deux hommes, tua l’un et laissa l’autre en vie. Puis s’adressant à Abraham, il lui dit : “Je fais mourir qui je veux et je laisse vivre qui je veux”.
>
> Abraham lui dit alors : “Allâh fait venir le soleil de l’Orient. Fais-le donc venir de l’Occident”. Nemrod demeura confondu ».

Tabarî rapporte ensuite deux propos de Zayd ibn Aslam qui retracent brièvement les circonstances de cette controverse et la fin tragique de Nemrod. Lors d’une disette les gens du pays venaient se ravitailler chez Nemrod et ils n’obtenaient de vivres qu’à la seule condition de le reconnaître pour unique Seigneur. Lorsqu’Abraham se présenta, se produisit la controverse mentionnée dans ce verset. Abraham repartit sans rien avoir obtenu mais Dieu le pourvut abondamment d’une autre façon et châtia Nemrod[2].

(**2**,258 à 260)2. *Brefs extraits résumés du commentaire du verset 259.*

“*aw ka_l_ladhî marra*” = *« Ou encore celui qui passa ».* Ce passage fait directement suite au début du verset précédent ; le sens est le suivant : ou encore, ô Muh̲ammad, **n’as-tu pas vu** celui qui passa...

« celui qui passa près d’une cité déserte et en ruines ».

D’après certains commentateurs il s’agit de ʿUzayr et d’après d’autres de Irmiyyâ (Jérémie) fils de H̲ilqiyya ; Ibn Ish̲aq prétend que Irmiyyâ est le Khid̲r.

« Comment Allâh la fera-t-Il revivre après sa mort ? »

... Wahb ibn Manbah a dit à propos de ce passage : « Lorsque Jérusalem fut détruite [lors de l’exil à Babylone] et que les Livres sacrés furent brûlés, Jérémie resta près de la Montagne et s’exclama “Comment Allâh la fera-t-il revivre après sa mort ? »

Il se peut qu’il s’agisse ici de Jérémie ou que ce soit quelqu’un d’autre qui prononça ces paroles[3]. Quoi qu’il en soit il n’y a aucune utilité de savoir qui les a prononcées car le but de ce passage est de rappeler à ceux qui le nient que Dieu est Capable de faire revivre Ses créatures après les avoir fait mourir, de la même façon qu’Il les a fait vivre une première fois.

Tout en s’adressant au Prophète, Dieu s’adresse en fait à la fois aux Arabes et aux Juifs fils d’Israël : aux premiers Il fait connaître Sa Toute-Puissance et aux seconds Il montre comment Il peut faire connaître à Son Prophète des choses qui lèveront leur doute au sujet de sa fonction et anéantiront les excuses qu’ils avanceraient pour ne pas reconnaître sa mission.

Tabarî rapporte un long propos de Wahb ibn Manbah qui retrace l’histoire de Jérémie et de ses rapports avec le roi Sédécios avant que le châtiment divin ne s’abatte sur les Hébreux, que Nabuchodonosor (Bakhtançîr) n’entre à Jérusalem, ne la ruine et ne prenne les Juifs en captivité à Babylone[4].

Nous ne retiendrons que la fin de ce propos qui constituera le commentaire de la suite de ce verset.

... « ... Nabuchodonosor était reparti vers Babylone emmenant avec lui les Fils d'Israël captifs. Jérémie, monté sur un âne, n'ayant avec lui qu'une outre de jus de raisin et un panier de figues, s'approcha de la ville. Lorsqu'il vit Jérusalem en ruines, le doute s'empara de lui et il s'exclama : "*Comment Allâh la fera-t-Il revivre après sa mort?*" et *Allâh le fit mourir cent ans*. Son âne et son panier de figues étaient restés auprès de lui et l'âne mourut avec lui. Allâh détourna de lui les regards et personne ne le vit jusqu'au moment où *Il le ressuscita et Il lui dit* : — "*Combien de temps es-tu resté là ? (...) Regarde ton âne (...) Regarde donc comment Nous ressuscitons les ossements et les revêtons ensuite de chair*".

Il regarda son âne qui était pourtant mort avec lui, et il vit les os se rassembler avec les veines et les nerfs, puis se revêtir de chair, jusqu'à ce que l'animal reprenne sa forme normale; puis l'esprit souffla à nouveau en lui ; enfin il se dressa et se mit à braire (...) En voyant ainsi l'œuvre de la Toute-Puissance d'Allâh, Jérémie dit : — Je sais que de toute chose Allâh est Capable »[5].

(...)

(**2**,258 à 260)3. *Commentaire du verset 260.*

3.1. "*wa idh qâla Ibrâhîm*" = « *Lorsqu'Abraham dit* ». Dieu veut dire ici : Ô Muhammad, **n'as-tu pas vu** lorsque Abraham dit... En effet, ce verset tout comme le précédent fait suite au verset (258) qui commençait ainsi : « N'as-tu pas vu (a_lam tara) celui qui a engagé une controverse avec Abraham au sujet de son Seigneur ».

Dans ces trois versets, les termes "n'as-tu pas vu" [qu'ils soient mentionnés explicitement comme dans le premier ou sous-entendus comme dans les deux suivants] ne se rapportent pas à une vision des yeux mais à une vision du cœur. Ces termes signifient donc "n'as-tu pas vu avec ton cœur?"[6] c'est-à-dire en d'autres termes : ne sais-tu pas (a_lam taʿlam)?

3.2. *« Seigneur ! Fais-moi voir comment Tu fais revivre les morts... ».*

Les commentateurs sont partagés sur les raisons qui amenèrent Abraham à faire cette demande.

3.2.1. ● Selon les uns, Abraham avait vu une bête dépecée par les fauves et les rapaces. Il demanda alors à son Seigneur comment Il revivifierait cet être bien que ses chairs aient été éparpillées dans l'estomac des oiseaux et des animaux ; il demandait cela afin d'avoir de cette chose [de la revivification] une vision directe qui augmentât sa certitude, cette vision venant alors s'ajouter à la connaissance qu'il possédait déjà sur cette question par voie d'information. Cet avis est fondé sur les propos de Qatâda, de Dahhâk et d'Ibn Jurayj (...)

3.2.2. ● Selon d'autres, cette demande d'Abraham fait suite à la controverse qu'il eut avec Nemrod.

... Ibn Ishaq a dit : « Lorsque se produisirent entre Abraham et son peuple les événements qu'Allâh relate dans la sourate des Prophètes[7], — d'après ce qu'on rapporte[8] — Nemrod dit à Abraham :

— Ce Dieu-là, que tu adores, que tu convies les autres à adorer et dont tu magnifies la Puissance en prétendant qu'elle est supérieure à celle de tout autre, qui est-Il?

Abraham répondit :

— Mon Seigneur est Celui qui donne la vie et la mort.

— Nemrod répondit :

— C'est moi qui donne la vie et la mort. »

Ibn Ish̲aq rappelle ensuite ce que Dieu a dit au sujet de la controverse avec Nemrod[9] [après que Nemrod eut laissé l'un des deux hommes en vie et qu'il eut fait tuer l'autre, Abraham lui répliqua comme cela a été dit].

... Ibn Ish̲aq ajoute : « Puis, voyant cela, Abraham s'adressa à Son Seigneur et dit :

— "Seigneur ! Fais-moi voir comment Tu revivifies les morts !

— Et alors ! Ne crois-tu pas [que Je suis Capable d'une telle chose]?

— Que si ! Mais c'est pour que mon cœur soit rasséréné !"

Abraham disait cela sans qu'il y ait de doute de sa part au sujet d'Allâh et de Sa Toute-Puissance mais il voulait savoir directement ce qui était un objet de méditation pour son cœur ».

[Tabarî ajoute] Ces deux avis, sont proches quant au sens car dans les deux cas on considère qu'Abraham adresse sa demande afin d'avoir une vision directe d'une chose qu'il connaissait déjà par voie d'information.

3.2.3. ● D'autres commentateurs disent ceci : Abraham fit cette demande afin de renforcer sa certitude, après que Dieu lui eut fait parvenir la "bonne nouvelle" (bichâra), à savoir qu'Il l'avait choisi pour Ami intime (khalîl)[10].

... Suddiyy rapporte : « Lorsqu'Allâh prit Abraham pour Ami intime, l'Ange de la Mort demanda la permission à son Seigneur d'annoncer cette bonne nouvelle à Abraham. Allâh le lui permit et l'Ange de la Mort se rendit chez Abraham ; celui-ci ne se trouvait pas chez lui mais l'Ange entra dans la maison.

Or Abraham était le plus jaloux des hommes. Quand il sortait de chez lui, il fermait soigneusement sa porte. Aussi, lorsqu'il revint et qu'il trouva un homme chez lui il fut sur le point de bondir sur lui et de le saisir.

— Qui t'as permis d'entrer dans ma maison? lui dit-il.

— Mon Seigneur m'a permis d'entrer dans cette maison, lui répondit l'Ange de la Mort.

— Tu dis vrai, lui dit Abraham qui l'avait reconnu. Il lui demanda toutefois qui il était et l'Ange lui répondit :

— Je suis l'Ange de la Mort. Je suis venu t'annoncer la "bonne nouvelle" : Allâh t'a pris pour Ami intime (Khalîl)[11].

— Louange à Allâh ! Ô Ange de la Mort, fais-moi voir l'aspect sous lequel tu saisis les âmes des impies!

— Ô Abraham, tu ne le supporteras pas.

— Si !

— Alors, détourne-toi !

Abraham se détourna puis regarda à nouveau vers lui. Il vit alors un homme sombre dont la tête touchait le ciel, et dont la bouche jetait des flammes. Chacun de ces poils avait la forme d'un homme sombre dont la bouche et les oreilles jetaient des flammes. Abraham s'évanouit et lorsqu'il revint à lui l'Ange de la Mort avait repris son aspect premier. Il lui dit :

— Ô Ange de la Mort ! Pour toute épreuve et pour toute affliction, l'impie ne te rencontrerait-il que sous cette forme [terrible], que cela serait déjà [un châtiment] suffisant pour lui. [A présent] fais-moi voir comment tu saisis les âmes des croyants!

— Alors détourne-toi !

Abraham se détourna puis se tourna à nouveau vers l'Ange. Il vit alors un jeune homme au plus beau visage qui soit, dégageant le meilleur parfum et revêtu d'habits blancs.

— Ô Ange de la Mort ! Pour toute fraîcheur de l'œil et pour toute générosité, le croyant n'aurait-il eu de son Seigneur que la seule vision de ta forme [splendide] cela lui suffirait déjà [en guise de récompense].

L'Ange partit et Abraham resta à invoquer son Seigneur :

— Seigneur, fais-moi voir comment Tu revivifies les morts afin que je sache [par connaissance directe] que je suis Ton Ami intime.

— Et alors ! Ne crois-tu pas que Je suis ton Ami intime?

— Tu dis vrai. Mais c'est pour que mon cœur soit rassuré au sujet de Ton Amitié. »

3.2.4. ● D'après d'autres, enfin, Abraham demanda cette chose à son Seigneur car il doutait de Sa Toute-Puissance à pouvoir revivifier les morts (...)

3.2.5. [Tabarî conclut :] Le commentaire le plus pertinent de ce verset est de considérer qu'Abraham demanda à son Seigneur de lui faire voir comment Il revivifie les morts, par suite d'une suggestion que Satan fit brusquement survenir dans son cœur : en effet, lorsqu'il vit l'animal dépecé par les fauves et les rapaces[12] le Chayṯân projeta un doute en son cœur au sujet de la Capacité de Dieu à pouvoir réunir les parcelles des êtres morts pour les ressusciter.

Abraham demande donc à son Seigneur de rasséréner son cœur en lui accordant la certitude à ce sujet en sorte que le Chayṯân n'ait plus par la suite aucune possibilité de projeter de pareilles suggestions en son cœur s'il voyait quelque chose de semblable.

Lorsque Dieu lui dit *« et alors ne crois-tu pas ? »* cela signifie : et alors, Abraham ne considères-tu pas comme vrai que Je suis Capable d'une telle chose. La réponse d'Abraham signifie : que si, mais je T'ai demandé de me faire voir cela — comment Tu revivifies les morts — afin que mon cœur soit rasséréné et que le Chayṯân ne puisse plus y projeter ses suggestions au moment où je vis cet animal.

D'après ce commentaire, la réponse d'Abraham « pour que mon cœur soit rasséréné » signifie : pour que mon cœur s'apaise grâce à la certitude que je demande ou encore : pour que ma foi augmente.

Par ailleurs, évoquant ce passage, le Prophète a dit : « Nous sommes plus en droit de douter qu'Abraham » ce qui constitue également un commentaire de ce passage [dit Tabarî].

3.3. “*fa khudh arbaʿatan min at̲_t̲ayri*” = « *Alors prends quatre oiseaux* ».

... D’après Ibn Ish̲aq ... Mujâhid ... Ibn Jurayj et ... Ibn Zayd, il s’agirait d’un coq, d’un paon, d’un corbeau et d’un pigeon.

“*fa çur_hunna ilay_ka*”.

L’impératif “çur” (du verbe çâra, yaçûr) peut avoir deux sens totalement différents. A ces deux significations correspondent deux possibilités de constructions syntaxiques de ce passage.

Par ailleurs, Tabarî signale une variante de lecture “çir” au lieu de “çur”. Toutefois dit-il, la lecture “çur”, adoptée à Médine, au Hijâz et à Baçra est la plus exacte.

Il est possible de considérer que le verbe “çâra” signifie : orienter vers, tourner vers, rapprocher. On dit par exemple “çur wajha_ka ilayya” pour dire : tourne ton visage vers moi. C’est ce sens que T̲urmâh̲ lui donne dans l’un de ses vers (...). Ceux qui retiennent cette signification considèrent que les termes “çur_hunna” sont suivis d’une ellipse “thumma _qtuʿ_hunna” qui signifient : ensuite découpe-les. Ces termes sont sous-entendus car l’ensemble du passage est suffisamment clair pour qu’il n’y ait pas lieu de préciser[13]. Selon cet avis l’ensemble du passage signifie : « Alors prends quatre oiseaux, tourne-les vers toi, puis découpe-les ».

Il est également possible de considérer que le verbe “çâra” signifie découper (qat̲aʿa) selon le sens que Tawba ibn al_H̲imyar lui donne dans l’un de ses vers (...) Ceux qui retiennent cette signification considèrent que ce passage comporte une anastrophe : les termes “ilay_ka” placés dans le texte après l’impératif “çur_hunna” doivent être replacés devant cet impératif du point de vue du sens, la préposition “ilâ” (vers) se rapportant à l’impératif “khudh” (prends). Selon cet avis l’ensemble du passage signifie : « Alors prends quatre oiseaux vers toi, puis découpe-les ».

Cette signification est également retenue par ceux qui retiennent la lecture “çir” et c’est l’interprétation la plus pertinente [dira Tabarî].

Tabarî signale encore que parmi ceux qui retiennent cette dernière variante il y a certains grammairiens de Kûfa qui considèrent que le verbe “çâra, yaçîru” n’existe pas en arabe avec le sens de couper. Ils considèrent qu’il y a ici un cas de renversement syllabique entre la deuxième et la troisième radicale, ce verbe était à l’origine “çarâ, yaçrî”, verbe qui signifie effectivement “couper, trancher”, puis qui devint après le renversement syllabique “çâra, yaçîru”. Tabarî ne retient pas cet avis.

Le sens de “couper” donné au verbe “çâra” est confirmé par les propos suivants :

... Ibn Abbâs... Akrama signalent que ce verbe signifie en nabatéen “couper, découper”.

... Ibn Abbâs a dit : « “fa çur_hunna” est une expression imagée pour dire : découpe-les en quatre parts ».

3.4. « *Place-les ensuite sur chacun des* “*monts*” » : place ensuite les quatre parts de chaque oiseau à chacun des quatre points cardinaux, [l’expression “chacun des monts” désignant “chacun des points cardinaux”].

... Ibn Abbâs a dit : « Après les avoir attachés puis sacrifiés, Abraham plaça une partie de chaque oiseau sur l'un des "quatre monts", c'est-à-dire aux quatre points cardinaux ».

... D'après Qatâda, Abraham dut mélanger les chairs, les os et les plumes des oiseaux puis du tout il dut faire quatre parts à placer sur quatre montagnes. Lorsqu'il appela ensuite les oiseaux ceux-ci accoururent vers lui normalement.

Qatâda ajoute : De la même façon qu'Allâh ressuscita ces oiseaux et les fit revenir des quatre montagnes, Il ressuscitera les hommes au Jour de la Résurrection et rassemblera leur corps à partir des quatre coins de la terre ». (...)

Tabarî signale ensuite quelques autres possibilités de compréhension en rapport avec les avis différents vus en 3.2.(14).

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,258 à 260)

1. Il se peut qu'il y ait ici une erreur du copiste. D'après la Bible (Gen. X6 à 8), Nemrod est le petit-fils de Cham (Châm en arabe) et « fut le premier potentat sur la terre ». Dans les Chroniques de T. il est présenté comme un descendant de Cham (tome 1, p. 136).

2. Voir les Chroniques de T., tome 1, I, ch. XLVI à XLVIII.

3. A propos de ce verset D. Masson note ceci : « Un texte éthiopien du Livre de Baruk, considéré comme apocryphe, retrace la légende d'Ebed Melek (personnage qui figure dans le Livre du Prophète Jérémie (**38**,7 à 13) : Ebed Melek le Kushite qui sauva Jérémie de la mort en le faisant remonter de la citerne où on l'avait jeté). Jérémie souhaite qu'Ebed Melek ne voie pas la destruction de Jérusalem ; Dieu lui dit : « Envoie-le dans la vigne d'Agrippa... et je le cacherai jusqu'à ce que je ramène le peuple dans la ville ». Ebed Melek part en « emportant un panier de figues », arrivé à la vigne, il « met sa tête sur le panier et s'endort soixante-six ans »... Il se réveille alors et « les figues du panier ne sont pas sèches »... (R. Basset, *les Apocryphes Éthiopiens*, fascicule I ; *Le Livre de Baruch*, pp. 9-14).

4. Sur la dégradation de la vie spirituelle et morale en Israël à cette époque : voir A. T., Livre de Jérémie et en particulier Jér. 2 et 3. Sur Babylone, « fléau de Yahvé », voir Jér. 25.

5. Ou encore : « Je sais que sur toute chose Allâh est Puissant ». Pour la "qudra" et la double notion de "capacité" et de "puissance" voir com. (**2**,106)4. et sa note 19.

6. Rappelons que du point de vue islamique le cœur est le siège de l'intelligence et de l'intuition intellectuelle : l'œil du cœur est l'œil de la Connaissance (Voir aussi com. **2**,243).

7. Sourates al_Anbiyâ' : **21**,51 à 70.

8. — d'après ce qu'on rapporte — : cette proposition incidente d'Ibn Ishaq fait allusion aux Juifs qui rapportèrent ces données et auxquels les musulmans s'étaient adressés dans les premiers temps pour demander des éclaircissements au sujet des passages difficiles du Coran concernant les Prophètes antérieurs (Voir Préface).

9. Voir ci-dessus com. (**2**,258) en particulier le propos de Qatâda.

10. Cf. Cor. **4**,125. Voir aussi com. (**2**,124)1. et sa note 2.

11. Le terme "khalîl" dérive du verbe "khalla" qui évoque une notion d'interpénétration et d'identification. Dans ce contexte Abraham est "Khalîl" de Dieu et Dieu est "Khalîl" d'Abraham. Remarquons que cette "Amitié intime" ne relève en aucune façon du domaine psychologique, la "psyché" d'Abraham, c'est-à-dire "son âme", n'ayant aucune initiative en la matière ; c'est Dieu qui élève Abraham à cette dignité et d'après cette donnée traditionnelle, c'est Lui aussi qui affirme être Son Ami intime. Ce qui relève de la personne d'Abraham c'est "le doute" et la recherche de la certitude pour obtenir la paix du cœur.

12. Selon d'autres données évoquées par Tabarî, il s'agissait d'un animal aquatique mort

au bord de la mer, le corps à moitié dans l'eau : les prédateurs et les charognards de la mer, de la terre et du ciel le dévoraient.

13. Dans la suite du verset il est question des morceaux des oiseaux, ce qui implique nécessairement que ceux-ci aient été découpés.

* * *

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ
فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ
سُنۢبُلَةٖ مِّاْئَةُ حَبَّةٖۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ
عَلِيمٌ (٢٦١) ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ
مَآ أَنفَقُواْ مَنّٗا وَلَآ أَذٗى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٢٦٢) ۞ قَوْلٞ مَّعْرُوفٞ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٞ
مِّن صَدَقَةٖ يَتْبَعُهَآ أَذٗىۗ وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٞ (٢٦٣)

« Le cas [de la récompense] de ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d'Allâh est comparable au cas d'un grain produisant sept épis, chaque épis produisant cent grains ; Allâh multiplie [la récompense] pour qui Il veut ; Allâh est " Large " et Très-Savant. **(2,261)**

" mathalu _lladhîna yunfiqûna amwâla_hum fî sabîli _llâhi ka_mathali habbatin anbatat sabʿa sanâbila fî kulli sunbulatin miʾatu habbatin wa _llâhu yudâʿifu li_man yachâʾu wa _llâhu wâsiʿun ʿalîmun ".

« Ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d'Allâh sans faire suivre leurs dépenses d'un rappel ou d'un tort auront leur récompense auprès de leur Seigneur et ils ne subiront aucune crainte et ne seront pas attristés ». **(2,262)** “al_ladhîna yunfiqûna amwâla_hum fî sabîli _llâhi thumma lâ yutbiʿûna mâ anfaqû mannan wa lâ adhan la_hum ajru_hum ʿinda rabbi_him wa lâ khawfun ʿalay_him wa lâ hum yahzanûna”.

« Une parole convenable et une “discrétion” valent mieux qu’une aumône suivie d’un tort et Allâh est Riche et Indulgent ». (**2**,263)

“qawlun maʿrûfun wa maghfiratun khayrun min çadaqatin yatbaʿu_hâ adhan wa _llâhu ghaniyyun halîmun”.

(**2**,261 à 263)1. *« Le cas* [*de la récompense*] *de ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d’Allâh... ».*

Pour la suite du commentaire il n’est pas inutile de signaler que certains commentateurs considèrent que ce passage comporte un élément sous-entendu comme c’était le cas en **2**,171, et qu’il faudrait le comprendre de la façon suivante : « Le cas du prêt effectué par ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d’Allâh est comparable au cas du grain qui produit... ».

Ou encore : « Le cas de la bonne action effectuée par ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d’Allâh est comparable au cas du grain qui produit... ».

Ou encore : « Le cas de la récompense destinée à ceux qui... »[1].

Tabarî mentionnera ce “taqdîr” sans autre explication, probablement parce qu’il avait déjà développé des considérations semblables à plusieurs occasions : en com. **2**,17 et en com. **2**,171.

1.1. [*Aspects structurels* : Rapport de ce verset avec le verset 245 ; nature du passage allant du verset 246 au verset 260 ; destinataires du discours divin.]

Ce verset fait suite aux versets où Dieu disait : « Combattez dans la Voie d’Allâh et sachez qu’Allâh est Oyant et Omniscient » (**2**,244).

« Quel est donc celui qui fera un beau “prêt” à Allâh afin qu’Allâh le lui multiplie un grand nombre de fois... » (245).

Tout ce qui est énoncé dans les versets suivants jusqu’au verset précédent (260), à savoir les chroniques des Fils d’Israël à propos de Saül et Goliath, la controverse entre Abraham et le personnage qui argumenta contre lui, le cas du personnage qui passa près d’une ville en ruines, et l’histoire de la demande qu’Abraham adressa à son Seigneur, constitue un passage incident où Dieu opère une digression par rapport à ce qui précède (244 et 245) et ce qui suit (261 et svt.). Ce passage incident constitue, d’abord une argumentation de Dieu contre les associateurs qui nient la résurrection et l’échéance de l’Heure dernière ; ensuite ce passage comporte un encouragement de Dieu aux croyants pour qu’ils combattent dans Sa voie suivant l’ordre qu’Il leur a donné en disant « Combattez dans la Voie d’Allâh et sachez qu’Allâh est Oyant et Omniscient » (244).

Il leur apprend ainsi que c’est Lui qui leur apportera la victoire même s’ils sont un petit nombre contre des ennemis plus nombreux. Il leur enseigne aussi quelle a été Sa norme, d'une part à l'égard de ceux qui, avant eux, suivaient comme eux la voie qui consiste à rechercher Sa satisfaction, et qu'Il a soutenus ; d'autre part, Il leur enseigne quelle a été Sa norme à l'égard de ceux qui suivaient la même voie que celle de leurs ennemis actuels : Il a avili ces impies, a brisé leur cohésion et a réduit à néant toutes leurs ruses. Enfin ce passage incident constitue aussi une réfutation catégorique de l'excuse invoquée par les Juifs qui vivent sur les lieux d'émigration de l'Envoyé et de ses Compagnons [c'est-à-dire, Médine] ; en effet, Dieu fait connaître à Son Prophète les choses les plus cachées et les plus secrètes de l'histoire de leurs prédécesseurs et des premières générations des Fils d'Israël, choses que personne en dehors d'eux ne connaissaient ; Dieu leur fait savoir ainsi que ce que Muhammad leur apporte provient effectivement d'auprès de Lui et que ce n'est pas le produit de la conjecture ni le résultat de quelque forgerie.

C'est pourquoi ce passage constitue également un avertissement de Dieu pour les Hypocrites issus d'entre les Juifs[2] afin qu'ils prennent garde que, par suite de leur doute à l'égard de la fonction du Prophète, Dieu n'abatte sur eux un châtiment comparable à celui qu'Il abattit sur leurs ancêtres qui vivaient dans cette cité qu'Il anéantit et laissa « déserte et en ruines » (**2**,259).

1.2. Dieu — exalté soit-Il — reprend ensuite la description de « ... Celui qui fait un beau "prêt" à Allâh » (245) et indique à présent quelle sera la récompense qu'obtiendra auprès de Lui celui qui fait un tel prêt. Il dit donc ceci : *« Le cas de ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d'Allâh »* c'est-à-dire, le cas de ceux qui dépensent leurs biens pour eux-mêmes afin de mener le combat dans la voie de Dieu, avec "leur âme et leurs biens"

« est comparable au cas d'un grain » de céréales qui produit un épi, chaque grain de cet épi

« produisant sept épis et chaque épi cent grains » : de même **la récompense de celui qui** dépense ses biens dans la voie de Dieu est multipliée jusqu'à sept cents fois la valeur de la récompense attachée aux autres de ses dépenses [comme les simples aumônes ou les dépenses louables pour la famille].

... Ibn Zayd commente ainsi ce verset : « Il s'agit de celui qui fait les dépenses nécessaires pour lui-même dans la voie d'Allâh puis qui "sort" dans cette voie] ».

... Rabîʿ ibn Anas dit à ce propos : « Pour celui qui faisait le pacte avec le Prophète — sur lui les Grâces et la Paix — en vue de l'émigration et qui était ensuite intimement lié à lui à Médine au point de ne regarder personne sans en avoir reçu son autorisation, la bonne action équivalait à sept cents fois sa valeur ; quant à celui qui s'engageait [simplement] à la Soumission, la bonne action équivalait [seulement] à dix fois sa valeur ».

[Tabarî ajoute] A celui qui demanderait s'il existe des épis qui produisent cent grains en sorte que cela puisse être pris en exemple, nous répondrons qu'il est permis de considérer que le sens est le suivant : un grain produit un épi qui produit plusieurs grains qui, à leur tour, lorsqu'ils seront semés produiront des épis avec de multiples grains et ainsi de suite en sorte que l'on puisse considérer qu'un seul épi produit en réalité une centaine de grains[3].

1.3. *« et Allâh multiplie [la récompense] pour qui Il veut ».*

● Selon certains commentateurs ce passage concerne ceux qui dépensent leurs biens autrement que dans la voie de Dieu et auxquels Dieu n'a pas promis de multiplier leur récompense jusqu'à sept cents fois sa valeur. Il fait savoir à ceux-là qu'Il ne multipliera leur récompense qu'autant de fois qu'Il le voudra.

● Selon d'autres, ce passage concerne aussi ceux qui dépensent leurs biens dans la voie de Dieu et cela signifie que Dieu multipliera leur récompense au-delà de sept cents fois autant qu'Il le voudra.

[Tabarî ajoute] C'est ce dernier avis qui est le plus pertinent car il n'est question dans ce verset que de ceux qui dépensent leurs biens dans la voie de Dieu et non des autres qui les dépensent d'une autre façon.

1.4. *"wa_Llâhu Wâsiʿun ʿAlîm"* = *« et Allâh est Large et Très-Savant ».*

> Ce passage comporte deux possibilités de compréhension en fonction du sens qui sera retenu pour le Nom divin "Wâsiʿ" :
> — Large, Tout-Embrassant (voir com. (**2**,115)1.3.).
> — Capable. Dans ce cas "Wâsiʿ" est synonyme de "Qâdir" qui signifie aussi "Puissant" (voir com. (**2**,106)4.).

... Ibn Zayd a commenté ainsi ce passage : « Allâh est Capable (Wâsiʿ) d'accroître [la récompense de quelqu'un] en puisant dans les réserves de Sa Capacité (saʿati_Hi) et Il est Très-Savant au sujet de celui qu'Il accroît ainsi ».

D'autres interprètent ce passage de la façon suivante : Dieu est Tout-Embrassant, c'est-à-dire qu'Il embrasse toutes ses récompenses dans Son Immensité et Il est Très-Savant au sujet de ce qui est dépensé par ceux qui dépensent leurs biens en vue de Lui obéir.

(**2**,261 à 263)2. *Commentaire du verset 262.*

2.1. *« Ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d'Allâh »* pour accorder aux combattants (mujâhidîn) les moyens nécessaires pour combattre dans la voie de Dieu ;

« sans faire suivre leurs dépenses d'un rappel » c'est-à-dire, sans rappeler à ceux qu'ils ont aidés et soutenus pour combattre dans cette voie, les efforts qu'ils leur auront ainsi consentis ;

« ou d'un tort » en leur disant par exemple que cet effort qu'ils ont consenti pour eux les a empêché eux-mêmes de faire leur devoir dans la voie de Dieu ; en effet, pour que les biens soient effectivement dépensés « dans la voie d'Allâh » il faut que celui qui les dépense n'ait pas d'autre objectif que de rechercher la satisfaction de Dieu et d'obtenir ce qui est auprès de Lui [comme récompense], et une telle finalité est incompatible avec tout rappel désagréable (mann) pour celui qui bénéficie de ces dépenses ou tout tort (adhan) qui lui serait causé.

Beaucoup de commentateurs interprètent ce passage de la même façon :

... Qatâda a dit à ce propos : « Allâh sait qu'il y a des gens qui reprochent les dons qu'ils ont fait ; Il désapprouve cela et les devance en disant [dans le verset suivant] : "Une parole convenable et la "discrétion" valent mieux qu'une aumône suivie d'un tort et Allâh est Suffisant à Lui-même et Très Longanime ».

... D̲ah̲h̲âk a dit : « Il vaut mieux qu'un homme ne dépense pas ses biens [en aumônes] que de faire suivre ses dépenses d'un rappel ou d'un tort ».

Ceux qui auront donc respecté ces conditions en dépensant leurs biens dans la voie de Dieu →

2.2. *« auront leur récompense auprès de leur Seigneur »* en fonction de ce qu'ils auront dépensé de cette façon,

« ils ne subiront aucune crainte » : en effet, du fait de la récompense qu'ils obtiendront pour avoir dépensé leurs biens dans les conditions qui ont été définies ils n'auront rien à craindre à cause des biens qu'ils auront possédés ici-bas, ni en quittant ce monde, ni en se présentant devant Dieu, ni au moment où surgiront les terreurs de la Résurrection : rien de désagréable qui pourrait être attaché à ces biens ne les touchera et ils n'auront aucun châtiment à subir sous ce rapport,

« et ne seront pas attristés » à cause de tout ce qu'ils auront laissé derrière eux en quittant ce monde.

(**2**,261 à 263)3. *Commentaire du verset 263.*

"*qawlun maʿrûfun wa maghfiratun*" = *« Une parole convenable et une "discrétion"*[4] c'est-à-dire : avoir de belles paroles pour le frère musulman et adresser des prières à Dieu en sa faveur, voiler ce que l'on connaît de ses défauts et de ses mauvais comportements ; tous ces actes, auprès de Dieu *« valent mieux qu'une aumône suivie d'un tort »*.

"*wa_Llâhu Ghaniyyun H̲alîm*" = *« et Allâh est Riche et Indulgent »*[5] c'est-à-dire : Dieu est assez Riche pour pouvoir se passer de tout ce que les autres peuvent dépenser en aumônes et Il est Indulgent dans la mesure où Il ne sanctionne pas immédiatement celui d'entre vous qui rappelle désagréablement les bienfaits qu'il a accordé à autrui ou qui lui cause un tort en lui faisant des reproches à ce sujet.

... Ibn Abbâs a dit : « Le Riche (Ghaniyy) est Celui qui atteint à la plénitude de la Suffisance (ghîna) et l'Indulgent (H̲alîm) est Celui qui a atteint la perfection de la Douceur (H̲ilm) »[6].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,261 à 263)

1. En suivant rigoureusement le texte coranique on constate que ce n'est pas « ceux qui dépensent leurs biens... » qui sont comparés au « grain qui produit cent épis » mais c'est le "mathal" c'est-à-dire, l'image, l'exemple, le cas de « ceux qui dépensent leurs biens... » qui est comparé au "mathal" du « grain qui produit... ». Il y a là plus qu'une nuance (Voir cas semblable en **2**,171). En d'autres termes, la comparaison ou même l'identification, est opérée au niveau des archétypes et non au niveau de ce par quoi ces archétypes sont représentés. La traduction du terme "mathal" par "cas" laisse à désirer car elle ne rend pas compte de la richesse sémantique de ce terme.

2. Leur cas a été évoqué à propos des “fâṣiqûn” en com. **2**,26 et en com. **2**,27. Cf. aussi Cor. **2**,99. Bien entendu, le cas spécifique et historique des Hypocrites d’origine juive, pris comme “cas type”, est transposable et applicable aux êtres manifestant des dispositions analogues.

3. La centaine est à prendre ici comme symbole d’un grand nombre.

4. Le terme “maghfira” est un maçdar du verbe “ghafara” qui signifie fondamentalement “couvrir, voiler” et qui est employé en contexte islamique pour dire “couvrir les fautes”. Lorsque l’acte de “couvrir les fautes” est rapporté à Dieu ou à quelqu’un qui a été offensé, il y a de sa part “rémission de la faute” c’est-à-dire pardon. Mais dans le contexte de ce verset il ne s’agit pas exactement de cela car celui qui “couvre”, qu’il s’agisse pour lui de couvrir du voile de la discrétion l’aumône qu’il a faite à son frère ou qu’il s’agisse de couvrir ses fautes, n’a pas été nécessairement offensé par lui, du moins cet aspect, s’il est possible, n’est pas explicitement évoqué dans le commentaire. Aussi le terme “pardon”, compte tenu de ses significations habituelles, est-il ici inapproprié pour traduire “maghfira”. La notion du “voile de discrétion” jeté sur les défauts des frères rejoint d’ailleurs l’obligation concrète faite à tout musulman, d’aider son frère, si besoin est, à se couvrir et à voiler sa nudité.

5. L’attribut “Ghaniyy” comporte les notions de richesse et de suffisance ou plus précisément de richesse suffisante. Quant à l’attribut “ẖalîm” il comporte principalement la notion de douceur, avec en sus, comme c’est le cas ici, celles de mansuétude et de longanimité ; le terme “indulgence” évoque la notion de douceur par son étymologie tout en faisant allusion aux autres notions de par son emploi principalement en contexte religieux.

6. Les explications d’Ibn Abbâs peuvent aussi être considérées comme purement lexicographiques auquel cas les majuscules employées ici n’ont aucune raison d’être. Compte tenu de la situation de ce propos dans le commentaire il semble qu’il s’agit ici plus d’une explication directe des Noms divins que d’une simple définition d’ordre général.

⁂

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ
ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ
مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ
كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا
لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ
ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦٤﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ

مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا
وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ
وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ
جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن
كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ
إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ
لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾

« Ô vous qui croyez, ne rendez pas vos aumônes vaines [en les faisant suivre] par un reproche ou un tort à l'instar de celui qui dépense ses biens pour faire montre aux gens mais qui ne croit ni en Allâh ni au Jour dernier ; son cas est semblable au cas d'un rocher lisse recouvert de terre, qu'une forte pluie atteint et laisse dénudé ; ils ne possèderont rien de ce qu'ils auront accompli (↦) et Allâh ne guide pas un peuple impie » **(2,264)**

"yâʼayyu_hâ _l_ladhîna âmanû lâ tubt̲ilû çadaqâti_kum bi_l_manni wa _l_adhâ ka_l_ladhî yunfiqu mâla_hu riʼâʼa _n_nâsi wa lâ yuʼminu bi_llâhi wa _l_yawmi _l_âkhiri/fa_ _mathalu_hu ka_mathali çafwânin ʻalay_hi turâbun fa_ _açâba_hu wâbilun fa_taraka_hu çaldan lâ yaqdirûna ʻalâ chayʼin mimmâ kasabû/wa _llâhu lâ yahdî _l_qawma _l_ _kâfirîna".

« Quant au cas de ceux dont les dépenses sont faites par désir de satisfaire Allâh et [pour qui ces dépenses] constituent une affirmation [de la vérité] de la part de leur âme, il est semblable au cas d'un jardin sur une colline, atteint par une averse et donnant ensuite deux fois plus de fruits, et [qui en donne autant] même s'il n'est pas touché par une averse mais par une rosée ; et Allâh voit parfaitement ce que vous faites ». **(2,265)** “wa mathalu _lladhîna yunfiqûna amwâla_humu _btighâʾa marḏâti _llâhi wa tathbîtan min anfusi_him ka_mathali jannatin bi_rabwatin açâba_hâ wâbilun fa_âtat ukula_hâ ḏiʿfayni fa_in lam yuçib_hâ wâbilun fa_ṯallun wa _llâhu bi_mâ taʿmalûna baçîrun”.

(**2**,266) « (→|) L’un d’entre vous aimerait-il avoir un jardin planté de palmiers et de vignes sous lesquels couleraient des cours d’eau, [un jardin] qui lui donnerait toutes sortes de fruits, et que, atteint par la vieillesse et ayant des petits-enfants [à charge], il voit un vent porteur de feu incendier ce jardin.

C’est ainsi qu’Allâh vous explicitera les [autres Signes] afin que vous réfléchissiez ».

“a_yawaddu aẖadu_kum an takûna la_hu jannatun min nakhîlin wa aʿnâbin tajrî min taẖti_hâ _l_anhâru la_hu fî_hâ min kulli _th_thamarâti wa açâba_hu _l_kibaru wa la_hu dhurriyyatun ḏuʿafâʾu fa_açâba_hâ iʿçârun fî_hi nârun fa_ẖtaraqat/ka_dhâlika yubayyinu _llâhu la_kumu _l_âyâti laʿalla_kum tatafakkarûna”.

(**2**,264-266)1. *Commentaire du verset 264 — Brefs extraits —*

“lâ tubṯilû çadaqâti_kum” = « Ne rendez pas vos aumônes vaines ».

C’est-à-dire : n’annulez pas (lâ tubṯilû)[1] par des reproches et des torts les récompenses attachées à vos aumônes (çadaqât)[2], comme le fait l’impie qui dépense ses biens par ostentation et qui les détruit par son impiété : extérieurement, il fait croire qu’il dépense ses biens en ne cherchant que Dieu mais en réalité il n’agit ainsi qu’en vue de recevoir des éloges : il désire autre chose que Dieu, et ne cherche pas la récompense ultime (thawâb) ; en effet il

« ne croit ni en Allâh ni au Jour dernier » c’est-à-dire qu’il ne reconnaît pas l’Unicité et la Seigneurie de Dieu et ne reconnaît pas qu’il sera ressuscité après la mort ;

“fa_mathalu_hu ka_mathali çafwânin ʿalay_hi turâb” = « son cas est semblable au cas d’un rocher lisse recouvert de terre ». Le “çafwân” est un “çafâ” c’est-à-dire une roche lisse (ẖijâratun mals) ; d’après certains, “çafwân” est un pluriel dont le singulier est “çafwâna” ;

“fa_açâba_hu wâbilun fa taraka çaldan” = « qu’une forte pluie atteint et laisse dénudé ». Le terme “wâbil” désigne une “forte pluie très intense” (maṯar chadîd ʿazîm). Le terme “çald” qualifie par exemple un rocher sur lequel rien ne pousse ou une terre totalement désertique.

Dans ce passage, Dieu compare le cas des œuvres accomplies par les hypocrites au cas d’un rocher lisse recouvert de terre : ces œuvres dont ils font montre auprès des musulmans sont visibles comme la terre sur le rocher ; mais de même qu'une pluie intense dépouillera le rocher lisse de la terre qui le recouvrait, de même, au Jour de la Résurrection, toutes ces œuvres seront effacées car elles n'avaient pas été accomplies en vue de Dieu et ils en seront dépouillés comme un rocher laissé à nu après le passage de la pluie ; c'est là le sens de la suite du verset :

"*lâ yaqdirûna ʿalâ chayʿin mimmâ kasabû*"[3] ! *« ils ne possèderont rien de ce qu'ils auront accompli »* : au Jour de la Résurrection ils ne pourront obtenir aucune récompense pour quoi que ce soit de ce qu'ils auront accompli dans ce bas-monde car ils n'agissaient pas en vue de leur fin dernière et ne recherchaient pas ce qui est auprès de Dieu ; au contraire ils n'agissaient que par ostentation pour recevoir des éloges, et ces choses qu'ils cherchaient au départ seront les seules choses qu'ils auront obtenues en définitive.

... Qatâda commente ainsi ce verset : « Allâh donne ici un exemple pour faire comprendre ce que seront les œuvres des impies au Jour de la Résurrection ; en disant "ils ne possèderont rien de ce qu'ils auront accompli", Il veut dire que, ce Jour-là, ils seront dépouillés et laissés à nu comme le rocher après le passage de la pluie ».

... Suddiyy précise : « Allâh dit ici aux croyants : ne rendez pas vos aumônes vaines en les faisant suivre d'un reproche ou d'un tort car vous seriez comme l'impie qui rend ses œuvres vaines par son ostentation (riyâ') ».

... D̲ah̲h̲âk commente ainsi[4] : « Il vaut mieux qu'un homme ne dépense pas ses biens en aumônes que de faire suivre de telles dépenses par un reproche ou un tort. Allâh compare son cas à celui de l'impie qui dépense ses biens en aumônes mais qui ne croit pas en Allâh ni au Jour dernier puis Il compare à la fois le cas de l'un et de l'autre au "rocher lisse recouvert de terre, qu'une forte pluie atteint et laisse dénudé" ».

(**2**,264-266)2. *Commentaire du verset 265 — Brefs extraits —*

« Quant au cas de ceux dont les dépenses sont faites en vue de satisfaire Allâh ».

C'est-à-dire : ceux qui dépensent leurs biens en aumônes ou en dons soit pour soutenir les combattants qui s'engagent dans la voie de Dieu soit pour d'autres œuvres d'obéissance et qui agissent ainsi avec le désir de satisfaire Dieu ;

2.1. "*wa tathbîtan min anfusi_him*" = *« et* [*pour qui ces dépenses*] *constituent une affirmation de la part de leur âme »*[5].

> Toute la difficulté de ce passage portera sur le sens exact à donner au terme "tathbîtan", du verbe "thabbata" qui signifie : renforcer, confirmer, affermir ; et de là : affirmer, reconnaître fermement pour vrai, et même, selon Tabarî : réaliser[6].

Le sens de ce passage est le suivant : et pour qui ces dépenses constituent une réalisation de la vérité (tah̲qîq) de la part de leur âme. En d'autres termes, Dieu veut dire ceci : en agissant ainsi, c'est-à-dire, en faisant les dépenses comme il a été dit pour obéir à Dieu[7], l'âme a la certitude (yaqîn) au sujet de la promesse que Dieu lui a faite et elle reconnaît et affirme (taçdîq) la vérité de cette promesse[8] ; cette certitude de l'âme affermit les êtres pour faire les dépenses en vue de satisfaire Dieu, rend effective leur résolution et purifie leurs conceptions. C'est pourquoi certains commentateurs interprètent le terme "tathbîtan" (affirmation) par "taçdîqan" : reconnaissance et affirmation de la vérité.

... Chaʿbî interprète ainsi ce passage : « "tathbîtan min anfusi_him" c'est-à-dire : en tant que reconnaissance et affirmation (taçdîq) de la vérité et certitude (yaqîn) à son égard ».

... Abû Çâliẖ interprète ainsi[9] : « "en tant qu'affirmation de leur âme" c'est-à-dire en tant que certitude de la part de leur âme (yaqînan min ʿindi anfusi_him) ».

Signalons que Tabarî mentionne encore deux autres interprétations de ce passage qu'il considère toutefois comme très éloignées du sens obvie du texte coranique.

2.2. Le cas de ceux qui font donc leurs dépenses comme il vient d'être dit, en ne cherchant qu'à satisfaire Dieu, leur âme reconnaissant la promesse qu'Il leur a faite[8],

« est semblable au cas d'un jardin sur une colline, atteint par une averse et donnant ensuite deux fois plus de fruits, et [*qui en donne autant*] *même s'il n'est pas touché par une averse mais par une rosée ».*

"ṯall" désigne la pluie très légère ou la rosée. (...)

Par cette comparaison, Dieu veut dire ceci : Dieu doublera la valeur de ce qu'aura donné ou dépensé en aumônes celui qui, en agissant ainsi, ne recherchait que l'agrément de Dieu et pour qui ces aumônes ou ces dépenses constituaient un acte de certitude de la part de son âme, à condition toutefois qu'il n'ait pas fait suivre ces œuvres de reproches ou de torts ; dans ce cas, que ces dépenses (nafaqât) aient été importantes ou modestes, elles ne seront ni infructueuses ni corrompues, et Dieu en doublera la valeur, ce qui est comparable au cas de ce jardin produisant deux fois plus de fruits, qu'il soit atteint par une pluie abondante ou par une simple rosée;

2.3. "*wa _Llâhu bi_mâ tâʿmalûna Baçîr*" = *« et Allâh voit parfaitement ce que vous faites »* : rien de ce que vous faites en matière de dépenses ne Lui échappe. Il connaît celui qui effectue des dépenses en les faisant suivre de reproches et de torts de même qu'Il connaît celui qui les effectue en ne désirant que Le satisfaire ; Il prend tout cela en compte et vous sanctionnera en conséquence : le bien sera considéré comme bien et le mal comme mal.

Par ces propos, Dieu met Ses serviteurs en garde contre Son châtiment afin qu'aucun d'entre eux n'effectue de la manière qu'Il vient d'interdire, ses aumônes ou tout autre œuvre qu'Il leur a ordonné d'accomplir : tout se fait au vu et au su de Dieu qui observe Ses créatures.

(**2**,264-265)3. *Commentaire du verset 265 — Brefs extraits.*

Tabarî commence le commentaire de ce verset en signalant sa continuité avec le verset 264. Les comparaisons mentionnées en 264 et 266 concernent le cas de ceux qui rendent vaines leurs aumônes alors que le verset 265, en position intercalaire, concerne ceux qui les effectuent avec le désir de satisfaire Dieu.

Dieu veut dire ceci : « Ô vous qui croyez, ne rendez pas vos aumônes vaines [en les faisant suivre] par un reproche ou un tort, à l'instar de celui qui dépense ses biens pour faire montre aux gens mais qui ne croit ni en Allâh ni au Jour dernier, son cas est semblable au cas d'un rocher lisse recouvert de terre, qu'une forte pluie atteint et laisse dénudé ; ils ne possèderont rien de ce qu'ils auront accompli (↦) ».

« (⇥) L'un d'entre vous aimerait-il avoir un jardin planté de palmiers et de vignes sous lesquels couleraient des cours d'eau, [un jardin] qui lui donnerait toutes sortes de fruits, et que, atteint par la vieillesse et ayant des petits-enfants [à charge], il voit un vent porteur de feu incendier ce jardin. C'est ainsi qu'Allâh vous explicitera les [autres] Signes afin que vous réfléchissiez ».

Dieu s'adresse ici à Ses serviteurs croyants et leur dit ceci : voudriez-vous que vos dépenses en aumônes soient comparées à celles de l'hypocrite qui les dépense par ostentation et non par désir de satisfaire Dieu ; les gens, ne voyant que ce qui apparaît de ses œuvres redoublent d'éloges et de louanges à son égard toute sa vie durant ; la beauté extérieure de ses œuvres est comparable à la beauté du jardin décrit ici : des palmiers, des vignes, toutes sortes de fruits, car elles lui procurent dans ce monde toutes sortes de satisfactions : lui apportent la garantie pour sa personne et ses biens[10], lui permettent de participer au partage du butin et lui procurent un grand nombre d'autres avantages ; en compensation de ses œuvres, il ne recueillera donc que du bien dans l'immédiat, de même que le propriétaire de ce jardin — qui est à l'image des œuvres de cet hypocrite — recueillera une grande quantité de fruits tant qu'il est dans la force de l'âge.

Mais voilà que ce propriétaire est atteint par la vieillesse alors que ses enfants sont encore faibles ; c'est alors qu'il aurait le plus grand besoin des produits de ce jardin mais il est à présent trop vieux pour l'entretenir et ses enfants trop petits pour le faire fructifier à sa place ; de plus, un vent de feu l'incendie et le détruit entièrement en sorte qu'après cette calamité, il se retrouve totalement démuni et dans l'indigence la plus complète. C'est à une telle situation qu'est comparé le cas de celui qui dépense ses biens par ostentation : lors de son retour vers Dieu et de sa rencontre avec Lui il s'aperçoit que Dieu a éteint sa lumière[11], qu'il a fait disparaître l'éclat de ses œuvres, et a anéanti sa récompense ; à ce moment-là, il n'aura plus de moyen pour entrer dans les bonnes grâces de Dieu, il n'y aura plus de pardon ni de repentir et ses œuvres dont il aurait alors le plus grand besoin, se seront évanouies comme fut anéanti ce jardin, au moment où son propriétaire aurait eu le plus grand besoin de pouvoir en profiter ; comme les arbres brûlés de ce jardin, ses œuvres ne porteront plus jamais de fruits.

Les commentateurs se sont disputés au sujet de l'interprétation précise des différents éléments de ce verset bien que la signification générale qu'ils lui donnent rejoigne celle que nous lui avons donnée nous-mêmes. Le commentaire le plus clair et le plus pertinent est celui

... de Suddiyy qui a dit à ce propos : « C'est là une autre parabole (mathal) au sujet des dépenses faites par ostentation (riyâ') ; celui qui dépense ses biens pour faire montre [de ses bonnes actions] aux gens jusqu'à ce qu'il ne possède plus rien, Allâh ne le récompensera pas pour cela. Au Jour de la Résurrection, lorsqu'il aura besoin de ses biens [comme preuves de ses bonnes actions], il les trouvera consumées par l'ostentation ; il sera comme cet homme qui avait dépensé tous ses efforts sa vie durant pour son jardin et qu'il voit incendié par un vent brûlant, alors qu'il est très âgé et qu'il a une nombreuse famille à charge ; c'est au moment où il aurait le plus grand besoin de ce jardin qu'il n'en retrouve plus rien ».

[Autre possibilité de compréhension de ce verset:]

... Umar ibn al_Khattâb a dit à ce sujet : « ... Un homme se propose de faire des bonnes actions puis Allâh suscite Satan contre lui jusqu'à ce que toutes ses œuvres soient anéanties ».

... Ibn Abbâs a dit : « Ce verset constitue une parabole au sujet des actes : ils commencent par être pieux et sont comparables au jardin planté de palmiers et de vignes, arrosé de cours d'eau et produisant toutes sortes de fruits. Puis vers la fin de sa vie l'homme se met à agir mal et à s'endurcir dans cet état jusqu'à sa mort : c'est là le vent porteur de feu qui incendie son jardin... ».

"*ka_dhâlika yubayyinu _Llâhu la_kum al_âyâti la'alla_kum tatafakkarûna*" = *« De même Allâh vous explicitera les* [*autres*] *Signes afin que vous réfléchissiez »*[12].

C'est-à-dire : de même que votre Seigneur vient de vous expliciter ce qui concerne les dépenses faites dans Sa voie, quelle doit en être l'orientation et ce qu'il vous est permis ou non de faire à ce sujet, de même Il vous rendra évident d'autres "âyât"[13], vous fera connaître les statuts qui s'y trouvent énoncés et ce qui y est déclaré licite ou illicite ; par une grâce de Sa part à votre égard, Il vous fera connaître clairement les preuves que ces autres "âyât" contiennent [à Son sujet] afin que vous réfléchissiez avec votre intelligence (bi_'uqûli_kum), que vous suiviez attentivement le texte, que vous en pénétriez les significations et que vous mettiez en œuvre les normes qui s'y trouvent énoncées pour Lui obéir.

... [A propos de la fin de ce verset] Ibn Abbâs a dit : « "afin que vous réfléchissiez" c'est-à-dire : afin que vous réfléchissiez au caractère éphémère et évanescent de la vie immédiate et au caractère inéluctable et permanent de la Vie dernière ».

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,264 à 266)

1. Le verbe "abtala" (d'où tubtilû) signifie annuler, rendre vain, anéantir.

2. Le commentaire de Tabarî donne une idée du type de dépenses désignées par le terme "çadaqât" et que la traduction par "aumônes" ne rend que très partiellement : il ne s'agit ni de l'aumône légale dite "zakât" ni des dépenses strictement indispensables mais de toutes sortes de dépenses, extérieurement bonnes et utiles, et intérieurement sincèrement effectuées pour Dieu.

Cette notion de sincérité est d'ailleurs capitale puisque c'est la notion fondamentale de la racine même du terme "çadaqa" (plur. : çadaqât) : "çidq", la sincérité, "çadâqa", l'amitié, “çaddaqa” et “taçdîq”, considérer comme véridique, “çiddîq”, véridique et sincère (surnom honorifique du premier calife Abû Bakr). Dans le verset suivant, il sera question de ces œuvres de sincérité en rapport avec l’affermissement de la foi dans les âmes : la foi (îmân) étant reconnaissance et affirmation (taçdîq) de la vérité, tous les actes extérieurs correspondant réellement à une sincère expression, en actes, de la foi ne peuvent que renforcer cette foi elle-même et fortifier l’âme dans sa juste orientation. Dans tous ces versets, les comparaisons font allusion à l’âme humaine qui peut, selon les intentions profondes et réelles de l’être, devenir aride et grossière comme un rocher ou au contraire qui peut être le “jardin” où l’être cultive les nobles qualités qui prendront racine et porteront leurs fruits dans l’immédiat et dans la Vie ultime. Du point de vue linguistique il est à remarquer que c’est chaque fois le cas des êtres eux-mêmes qui est comparé soit au cas du rocher soit au cas du jardin sur une colline ; ceci fait allusion au fait que c’est leur “nature” même qui est directement évoquée par ces comparaisons. Bien entendu, ces deux cas concernent également tout croyant appelé à préserver son âme de toute ressemblance avec le premier et invité à agir en sorte que son état évoque le second.

3. Litt. : « ils n’auront pas de pouvoir sur une chose de ce qu’ils auront accompli ». Rappelons que “qadara ʿalâ” signifie : avoir un pouvoir sûr, pouvoir quelque chose, être capable de ; et aussi : posséder quelque chose (voir note 19 du com. **2**,106). Toutes ces significations sont présentes à cet endroit et selon le point de vue que l’on adoptera c’est l’une d’entre elles qui sera prépondérante.

4. Ḏaẖẖâk va montrer que l’exemple du rocher dépouillé par la pluie peut s’appliquer à la fois à celui qui fait des aumônes en les faisant suivre de reproches ou de torts et qui peut-être croyant et à l’impie qui agit par ostentation et en vue des éloges.

5. Cette traduction a été adoptée par souci de clarté et d’élégance ; la traduction littérale du début de ce verset serait : « Quant au cas de ceux qui dépensent leurs biens avec le désir de satisfaire Allâh et en tant qu’affirmation de leur âme ».

6. Il ne s’agit pas, en effet, de dépenses faites pour fortifier ou affermir l’âme de celui qui les fait, encore que cet aspect ne soit pas totalement absent non plus, mais d’une affirmation concrète de la vérité ou de sa reconnaissance “en actes” (taçdîq) **de la part de** (min) l’âme de celui qui effectue ces dépenses, une telle affirmation ou une telle reconnaissance procédant de la certitude de l’âme au sujet de la vérité et confirmant l’être dans sa résolution spirituelle. On pourrait se demander ce que signifie cette distinction de l’âme et de l’être, que nous rencontrerons constamment dans le Coran. Il n’est pas possible d’expliquer ici les raisons profondes de cette distinction ; il suffit de remarquer que si l’âme peut s’identifier à l’être sous un certain rapport, de même que sous un autre rapport, le corps peut s’identifier à lui, l’être lui-même ne saurait être réduit à l’un quelconque des états sous lequel il se présente dans certaines conditions. En d’autres termes, de même que le corps peut être le champ d’épanouissement de certaines possibilités de l’être, l’âme est le champ d’épanouissement de possibilités d’ordre plus élevé : toutes ses facultés propres peuvent concourir à la réalisation “des plus nobles qualités” (makârimu_Lakhlâq) et soutenir l’être dans la voie qui le mène à la “Soumission parfaite” et à la “Certitude” ; une telle activité de l’âme avec une telle orientation, exige qu’elle se dépouille de ses caractères vils et qu’elle “se dépense” afin de permettre à l’être de mener son combat dans la voie vers Dieu, tout en souhaitant pour elle-même d’être agréée par son Seigneur et de recevoir la récompense ultime qui lui est plus particulièrement destinée à savoir entrer “satisfaite et agréée” (râḏiyatan marḏiyya) dans le Paradis de son Seigneur. (Cf. Cor. **89**,27 à 30).

7. Voir le verset **2**,262 et ci-dessus note 2. A cet endroit, Tabarî assimile purement et simplement la “voie d’Allâh” mentionnée dans le verset 262, auquel il fait allusion, avec l’obéissance à Dieu (ṯâʿatu_Llâh). Tout au long du commentaire de ces versets, par une substitution habile de termes, Tabarî évoque les multiples aspects de ce qui se présentait au départ sous les seuls aspects du combat dans la “voie de Dieu” envisagée comme combats contre les ennemis extérieurs. En réalité, c’est à la lumière de tous les autres aspects de cette “voie” que l’interprétation fondamentale prend toute sa signification.

C’est ainsi que Ibn Kathîr interprète la “Voie de Dieu” comme la voie qui consiste à œuvrer pour que chaque chose soit à sa place en fonction du statut que Dieu lui a conféré.

8. Cette promesse a été mentionnée en **2**,262 : « Ils auront leur récompense auprès de leur Seigneur et ils ne subiront aucune crainte et ne seront pas attristés ».

9. Pour rendre ce propos plus compréhensible nous avons utilisé la traduction littérale de ce passage, donnée ci-dessus en note 5.

10. Par sa reconnaissance extérieure de la vérité et son attitude générale à l’égard de la communauté l’hypocrite préserve sa personne et ses biens. Voir à ce sujet le tome 1 : com. (**2**,9), p. 85 ; com. (**2**,10), p. 87 et sa note 4, p. 88 ; com. (**2**,17), p. 98 ; com. (**2**,19-20)3., p. 105.

11. Il s’agit de la lumière extérieure de son attestation de foi qui ne correspondrait pas à une lumière intérieure véritable. Le Prophète a dit : « En vérité, Allâh ne regarde ni vos formes mais regarde vos cœurs... » (rapporté par Muslîm). Le “vent porteur de feu” correspond ici à la mort qui réduit en poussière les modalités extérieures de l’être et les formes extérieures de son individualité en particulier tous les actes qu’il a pu effectuer de son vivant grâce à sa forme corporelle. Si ces actes n’avaient pas de réalité profonde, et n’étaient pas l’expression de qualité réelle et durable de l’être, ils s’évanouiront en même temps que s’évanouira la forme extérieure grâce à laquelle il avait été possible de les effectuer. (Voir aussi com. (**2**,17), tome 1, p. 38 et com. (**2**,19-20), p. 102).

12. Voir aussi com. (**2**,219)3.

13. Le terme “âyât”, que nous avons traduit ci-dessus par “Signes”, désigne ici, à la fois, les versets, les Signes divins que sont ces versets à l’égard de la vérité, les exemples et les paraboles énoncés dans ces versets ainsi que les dispositions légales qui s’y trouvent formulées.

⁂

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟
مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ
وَلَا تَيَمَّمُوا۟ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن
تُغْمِضُوا۟ فِيهِ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾ ٱلشَّيْطَٰنُ
يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ
وَفَضْلًا وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ
وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ

أُوْلُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾

(**2**,267) « Ô vous qui croyez, dépensez [en aumônes] une partie des meilleures choses que vous avez acquises et une partie de ce que Nous avons fait sortir pour vous de terre, et ne choisissez pas intentionnellement un produit de mauvaise qualité pour en faire aumône alors que vous-mêmes vous ne le prendriez pas à moins d'être accommodant, et sachez qu'Allâh est Riche et Louangé ! »

"yâ′ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû anfiqû min t̲ayyibâti mâ kasabtum wa mimmâ akhrajnâ la_kum mina _l_ard̲i wa lâ tayammamû _l_khabîtha min_hu tunfiqûna wa lastum bi_âkhidhî_hi illâ an tughmid̲û fî_hi wa_ʿlamû anna_llâha ghaniyyun h̲amîdun".

(**2**,268) « Satan vous menace de la pauvreté et vous ordonne la turpitude alors qu'Allâh vous promet Son pardon et un surcroît et Allâh est Large et Très-Savant (→) ».

"ach_chayt̲ânu yaʿidu_kumu _l_faqra wa ya′muru_kum bi_l_fah̲châ′i/wa _llâhu yaʿidu_kum maghfiratan min_hu wa fad̲lan wa_llâhu wâsiʿun ʿalimun".

(**2**,269) « (→) Il accorde la sagesse à qui Il veut et celui qui a reçu la sagesse a reçu en fait un bien considérable ; il n'y a que les hommes doués d'intelligence qui se souviennent de l'avertissement ».

"yu′tî _l_h̲ikmata man yachâ′u wa man yu′ta _l_h̲ikmata fa_qad ûtiya khayran kathîran wa mâ yadhdhak_karu illâ ûlû _l_albâbi".

(**2**,267 à 269)1. *Commentaire du verset 267.*

1.1. "*yâ_ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû*" = *« Ô vous qui croyez »* c'est-à-dire, ô vous qui reconnaissez et affirmez (çaddaqû) la vérité de Dieu, de Son Envoyé et des versets de Son Livre,

"*anfiqû*" = *« dépensez »* c'est-à-dire, dépensez en aumônes légales (zakât) ou en aumônes surérogatoires (çadaqât)[1] ;

... selon Ibn Abbâs : « dépensez en aumônes (taçaddaqû) ! »[2]

"*min t̲ayyibâti mâ kasabtum*" = *« une partie des meilleures choses que vous avez acquises »* c'est-à-dire une partie de l'or ou de l'argent que vous avez acquis de façon licite par votre activité dans le commerce ou l'industrie ;

"*wa mimmâ akhrajnâ la_kum mina_l_ ard̲*" = *« et une partie de ce que Nous avons fait sortir pour vous de terre »* c'est-à-dire une partie de vos récoltes de fruits ou de céréales ou de toute autre production sur laquelle vous êtes tenus de verser une aumône.

1.2. "*wa lâ tayammamû _l_khabîtha min_hu tunfiqûna*" = *« et ne choisissez pas intentionnellement un produit de mauvaise qualité pour en faire aumône »*; ceci concerne aussi les produits de la terre ; choisissez-en les meilleurs pour en faire aumône.

Ce verset a été révélé à la faveur de la circonstance suivante, rapportée par

... Barrâ' ibn ʿÂzib[3] : « Lors de l'émondage des palmiers, les Auxiliaires cueillaient des grappes de dattes sur le point de mûrir et les attachaient à une corde entre deux colonnes de la mosquée de l'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix — en sorte que les Émigrés pauvres puissent venir les manger. Or l'un des Ançâr, croyant faire une chose permise, choisit des dattes de mauvaise qualité et les plaça entre les dattes fraîchement cueillies et sur le point de mûrir. C'est à propos de ceux qui agissaient de la sorte qu'Allâh fit descendre ce verset ».

... Interrogé sur ce verset, Alî répondit : « Ce verset a été descendu à propos de l'aumône obligatoire (ẕakât mafrûḏa) ; il y avait des hommes qui se servaient des dattes [pour leurs aumônes] ; ils en coupaient des grappes, mettaient les meilleures de côté et lorsqu'arrivait celui qui allait recevoir l'aumône, ils ne lui donnaient que les plus mauvaises. C'est alors qu'Allâh dit : "ne choisissez pas intentionnellement un produit de mauvaise qualité pour en faire aumône" ».

1.3. "*wa lastum bi_âkhidhî_hi illâ an tughmiḏû fî_hi*" = *« alors que vous ne le prendriez pas vous-mêmes à moins d'être accommodant »*[4]. C'est-à-dire qu'en paiement d'un droit qui vous serait dû, vous n'accepteriez pas de denrées de mauvaise qualité à moins que vous n'abandonniez certains de vos droits et ne fassiez des concessions à la personne qui a des obligations à votre égard. Les commentateurs ont des avis différents sur ce passage :

1.3.1. ● D'après les uns, cela signifie donc : et vous n'accepteriez pas une chose de mauvaise qualité de la part de vos créanciers à moins de leur accorder des facilités :

... Ibn Abbâs dit à propos de ce passage : « Allâh veut dire ceci : si l'un d'entre vous a un droit sur quelqu'un et que cette personne ne lui donne pas tout ce à quoi il a droit, il ne l'accepterait pas tant qu'il s'en tiendrait au compte exact, à moins de diminuer ce qui lui est dû. C'est là le sens de ce passage [ajoute Ibn Abbâs] où Allâh dit en quelque sorte : comment pouvez-vous accepter de Me satisfaire par des choses que vous n'accepteriez pas pour vous-mêmes alors que Mon droit concerne les meilleurs et les plus précieux de vos biens ; [ce qui correspond à un autre verset où Allâh dit :] "Vous n'aurez pas atteint la piété (birr) tant que vous n'aurez pas dépensé en aumônes une part de ce que vous aimez" »[5].

1.3.2 ● D'après d'autres ce passage signifie : et vous n'accepteriez pas d'acheter une chose de mauvaise qualité sans demander un rabais sur le prix (...)

1.3.3. Pour nous [dit Tabarî] le plus pertinent consiste à dire ceci : Dieu encourage ici Ses serviteurs à donner l'aumône (çadaqa) et à s'acquitter de leur aumône légale (zakât) qu'ils doivent prélever sur leurs biens. Or cette part qu'ils sont tenus de donner revient de droit à ceux qui [de par leur pauvreté] ont une part d'aumône à recevoir ; ces derniers sont donc associés aux propriétaires des biens sous le rapport du droit qu'ils ont sur ces biens c'est-à-dire du droit qu'ils ont sur cette part qui devra être prélevée pour eux en aumônes. Or il n'y a aucun doute que, lorsque deux hommes se trouvent associés dans la propriété d'un bien, les droits qui reviennent à chacun correspondent [en importance] à la part qu'il possède et il n'est permis à aucun des deux de léser son associé dans la part qui revient de droit à celui-ci ou à lui donner autre chose de moindre ou de meilleure qualité. [Si la production est de bonne qualité les parts seront toutes deux de bonne qualité, si la production est mauvaise, les parts le seront aussi et s'il y a des produits de bonne qualité mêlés à des produits de qualité moindre, chacun des associés aura une part de ces produits proportionnellement au droit qu'il a sur l'ensemble[6]].

Dieu fait donc savoir ici que celui qui doit acquitter l'aumône légale ne doit pas choisir exclusivement pour cela les produits de mauvaise qualité en gardant les autres pour lui car, lui-même n'accepterait pas de recevoir de ses associés ou de ses créanciers des choses de mauvaise qualité à la place des choses de bonne qualité auxquelles il a droit à moins d'être accommodant ou de remettre une part de la dette.

Tabarî considère donc que ce verset concerne plus spécialement l'aumône obligatoire dite "zakât", appelée ainsi car elle purifie et fait fructifier les biens, selon ce qui a été dit en com. (**2**,43)2., tome 1, p. 168.

Au sujet de l'aumône faite volontairement [indépendante et en sus de l'aumône obligatoire] nous disons ceci : certes, nous désapprouvons celui qui emploie autre chose que des denrées de la meilleure qualité pour de telles aumônes car Dieu aime celui qui s'approche (taqarraba) de Lui en faisant don de ses biens les meilleurs et les plus nobles et l'aumône surérogatoire est l'offrande (qurbân) du croyant[7]. Toutefois, pour les aumônes, nous ne considérons pas comme illicite l'emploi de denrées de moindre qualité car de telles denrées étant plus abondantes peuvent éventuellement être plus utiles et mieux appropriées pour ceux qui les recevront que les denrées d'excellente qualité mais moins abondantes.

La plupart des savants ont dit la même chose que nous :

... Ibn Sirrîn a dit : « J'ai interrogé Ubayda sur le passage : "ne choisissez pas intentionnellement un produit de mauvaise qualité pour en faire aumône alors que vous-mêmes vous ne le prendriez pas à moins d'être accommodant" et il me répondit :

"Ceci concerne l'aumône obligatoire ; je considère que donner un dirhem "rogné" (zâ'if)[8] vaut mieux que de donner des dattes ».

... D'après Ibn Sirrîn, ʿUbayda aurait dit aussi : « Ceci concerne l'aumône obligatoire d'institution divine (az_zakat al_mafrûḏa) ; pour l'aumône faite volontairement il n'y a pas de mal à donner des dattes, mais le dirhem "rogné" vaut mieux que les dattes ».

1.4. "*wa_ʿlamû anna_Llâha Ghaniyyun H̱amîd*" = « *et sachez qu'Allâh est Riche* *et Louangé »*. C'est-à-dire : sachez que Dieu est Riche (Ghaniyy) car Il se passe de vos aumônes (Ghaniyyun ʿan çadaqâti_kum) et de toute autre chose ; s'Il vous a imposé celles-ci ce n'est que par miséricorde envers vous, afin que ceux dont vous avez la charge puissent en profiter, que les faibles parmi vous puissent trouver des forces et que vous-mêmes en soyez largement récompensés dans votre Demeure ultime ; sachez que Dieu est Louangé (H̲amîd) car Il est Louangé (Mah̲mûd)[9] auprès de Ses créatures du fait des bienfaits qu'Il leur a prodigués et de la faveur qu'Il leur a largement dispensée.

(**2**,267 à 269)2. *Commentaire du verset 268.*

2.1. "*ach_chayt̲ânu yaʿidu_kum al_faqra*" = *« Satan vous menace de la pauvreté »*[10]. Si vous acquittez l'aumône obligatoire imposée sur vos biens et si vous donnez des aumônes surérogatoires,

"*wa ya'muru_kum bi_l_fah̲châ'*" = *« et il vous ordonne la turpitude »* c'est-à-dire qu'il vous ordonne d'abandonner l'obéissance à Dieu et d'accomplir des actes de désobéissance.

2.2. "*wa_Llâhu yaʿidu_kum maghfiratan min_Hu*" = *« alors qu'Allâh vous promet Son pardon »*[11] C'est-à-dire qu'Il vous promet de voiler (yastur) vos actes honteux et de vous faire grâce du châtiment car Il effacera (yaghfur) vos péchés par les aumônes que vous aurez faites.

2.3. "*wa fad̲lan*" = *« et un surcroît »*[12] : non seulement Dieu vous rendra [sous la forme du pardon] les aumônes que vous aurez faites mais de plus Il vous gratifiera d'un surcroît de faveur en vous accordant [ici-bas] un surcroît de subsistance.

... C'est ainsi qu'Ibn Abbâs commente ce passage en disant : « Deux choses proviennent d'Allâh et deux de Satan ; celui-ci, d'une part, vous menace de la pauvreté et vous dit : ne dépense pas tes biens en aumônes, garde-les car tu en auras besoin et, d'autre part, il vous ordonne la turpitude.

> Quant à Allâh, d'une part, Il vous promet le pardon pour ces désobéissances et d'autre part, Il vous promet un surcroît de subsistance ».

... A propos de ce verset Abd Allâh Ibn Masʿûd a dit : « Il est une "touche" qui provient du Roi et il en est une qui provient de Satan. La "touche" du Roi est promesse de bien et reconnaissance du Vrai (al_H̲aqq) ; celui qui en est effleuré, qu'il louange Allâh. La "touche" de Satan est menace de mal et négation du Vrai ; celui qui en est effleuré, qu'il cherche refuge en Allâh ».

2.4. "*wa_Llâhu Wâsiʿun ʿAlîm*" = *« et Allâh est "Large" et Très-Savant »* c'est-à-dire : Dieu est Capable de dispenser largement Sa Faveur qu'Il vous a promise en puisant dans Sa Surabondance (Fad̲li_Hi) et l'immensité (saʿa) de Ses trésors ; Il est Très-Savant au sujet des dépenses et des aumônes que vous faites et Il les prend en compte pour vous en vue de vous récompenser en conséquence lorsque vous vous présenterez devant Lui.

(**2**,267 à 269)3. *Commentaire du verset 269.*

3.1. *« Il accorde la sagesse à qui Il veut et celui qui a reçu la sagesse a reçu en fait un bien considérable ».* Dieu accorde la “justesse” (içâba)[13] à ceux de Ses serviteurs qu’Il veut, et ceux qui ont reçu cette “justesse” ont obtenu un bien considérable. Les commentateurs divergent au sujet de ce que désigne ici précisément le terme “h̲ikma” (traduit ici par “sagesse”).

3.1.1. ● Selon les uns, la “sagesse” mentionnée à cet endroit désigne le Coran et sa compréhension (al_fiqhu bi_hi). Cet avis est fondé sur des propos d’Ibn Abbâs, de Qatâda, d’Abû Aliya, et de Mujâhid.

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce verset : « La sagesse est ici la connaissance du Coran, ce qui en est abrogeant et ce qui en est abrogé[14], ce qui en est “explicite” (muh̲kam) et ce qui en est “complexe” (mutachâbih)[15], ce qui en est mentionné en position d’antériorité et ce qui en est mentionné en position de postériorité[16], ce qui y est déclaré licite et ce qui y est déclaré illicite ».

... Mujâhid a dit à propos de la sagesse (h̲ikma) mentionnée dans ce passage : « Il ne s’agit pas ici de la Prophétie[17] mais du Coran, de la Science (ʿilm) et de la compréhension (fiqh) »[18].

3.1.2. ● Selon d’autres, la “sagesse” désigne ici la justesse dans les paroles et les actes et a le sens de “içâba” : le fait de toucher juste. (...)

3.1.3. ● D’autres disent que la “sagesse” est ici l’intelligence (al_ʿaql) ou encore la connaissance de la Religion, sa compréhension et le fait de la suivre, ou encore la crainte de Dieu selon le verset où Dieu dit : « Les Savants sont, parmi les serviteurs d’Allâh, les seuls à Le craindre » (Cor. **35**,28). (...)

3.1.4. ● D’autres enfin, disent que le terme “h̲ikma” désigne ici la Prophétie (nubuwwa). (...)

3.1.5. [Conclusion résumée de Tabarî]. La sagesse (h̲ikma) consiste avant tout à toucher juste (içâba) et tout ce qui a été dit dans les commentaires cités entre dans cette définition ; en effet, on ne peut toucher la vérité sur une question qu’une fois la chose comprise et connue. Ainsi celui qui veut toucher juste (muçîb) à propos de quelque chose ne peut le faire qu’avec l’art d’atteindre le vrai (çawâb), qu’en ayant compris [la chose], en craignant Dieu, en étant doué d’intelligence et en ayant la science [adéquate][19]. Quant à la prophétie elle fait partie de cet art car les prophètes doivent être exacts dans leur jugement, compréhensibles et assistés providentiellement pour [que toutes leurs paroles et tous leurs actes soient] l’art d’atteindre le vrai.

3.3. “*wa mâ yadhdhakkaru illâ ûlû _l_albâb*” = *« et il n’y a que les hommes doués d’intelligence qui se souviennent de l’avertissement »* c’est-à-dire : les seuls qui tiennent compte des exhortations du Seigneur, qu’il s’agisse des dépenses en aumônes mentionnées dans ces versets (261 à 269) ou des autres obligations ou interdits mentionnés ailleurs, et les seuls qui se remémorent Sa promesse et Ses menaces[20].

1. Sur la différence entre la "çadaqa", la "zakât" et l'"infâq" (maçdar du verbe "anfaqa", d'où "anfiqû" à l'impératif) voir com. (**2**,3)3., tome 1, p. 70 et sa note 5.

2. Le passage coranique "yâ_ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû anfiqû" est donc paraphrasé ici par : "yâ ayyu_hâ _l_ladhîna **çaddaqû taçaddaqû**", ce qui met parfaitement en évidence le rapport direct qui existe entre l'acte de reconnaître et d'affirmer la vérité (taçdîq) et la mise en œuvre de ce "taçdîq" qui est l'acte de faire des aumônes (taçadduq) encore que s'il fallait traduire tout à fait littéralement le verbe "taçaddaqa" il faudrait le rendre non pas par "faire des aumônes ou faire des dépenses en aumônes" mais par quelque expression comme : faire des œuvres de sincérité (çidq). Voir aussi la note 6 du com. (**2**,264-266).

3. Rappelons qu'à Médine la communauté des Compagnons (Açẖâb) se composaient principalement des "Muhâjirun", ceux qui avaient émigrés avec le Prophète de la Mekke, et des "Ançâr", les Auxiliaires, c'est-à-dire les Médinois entrés en Islâm avant ou après l'arrivée du Prophète dans leur ville.

4. La proposition "illâ an tughmiḏû fî_hi", traduite ici par « à moins d'être accommodant », pourrait se traduire litt. de plusieurs façons : à moins que vous ne soyez accommodants en cela ; à moins que vous n'acceptiez des concessions en cela ; à moins que vous ne fermiez les yeux sur cela ; à moins que vous n'en fassiez baisser le prix.

5. Cf. Cor. **3**,92. Voir aussi com. (**2**,177)2.

6. Cette phrase est une adaptation du texte de Tabarî destinée à rendre le passage le plus compréhensible que possible.

7. Pour rendre ce passage compréhensible, il est nécessaire de faire deux remarques : d'une part, le terme "qurbân" (offrande) est de même racine que le verbe "taqarraba" (s'approcher) : l'offrande est donc appelée "qurbân" car elle constitue un moyen d'entrer dans la Proximité de Dieu (cf. **9**,99) ; d'autre part, le croyant "ne cesse de s'approcher de Dieu" par les actes surérogatoires selon le hadîth qudsî où Dieu dit par la bouche de Son Envoyé : « Pour que le serviteur se rapproche de Moi, il n'y a pas d'actes plus excellents que les obligations que Je lui ai imposées ; et, en vérité, il continuera de se rapprocher de Moi par les actes surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime... ».

8. Le "dirhem zâ'if" n'est pas un faux dirhem car il est bien en argent, mais c'est une pièce rognée sur la tranche. En effet, un dirhem intact était une pièce de grande valeur mais difficile à manier dans les échanges de petite envergure, aussi le dirhem "rogné", qu'il le soit de quart, de moitié ou de plus, tenait lieu de monnaie de moindre valeur. Si l'aumône effectuée avec de telles pièces, malgré leur état, était considérée comme préférable à l'aumône faite en nature, c'était probablement du fait que ces pièces, faciles d'échanges, offraient plus de moyens aux pauvres pour acquérir ce dont ils avaient besoin que ne leur en auraient offert une aumône en nature.

9. Le terme "H̱amîd" de forme "faʿîl" est considéré comme un équivalent intensif du participe passif "maẖmûd" de forme "mafʿûl" et qui signifie litt. "celui qui est l'objet de la louange".

10. Le verbe "waʿada" (d'où : yaʿidu) signifie soit "promettre", soit "menacer". Les maçdars "waʿd" et "waʿîd" signifient respectivement "promesse" et "menace".

11. "maghfiratan min_Hu" = litt. : « un "recouvrement" de Sa part ». Voir com. (**2**,261-263)3. et sa note 7.

12. Le terme "faḏl" signifie fondamentalement "surcroît" et de là désigne aussi la "faveur" et la "grâce". Voir com. (**2**,243).

13. Le terme "içâba", traduit par "justesse" signifie litt. : le fait de toucher au but, c'est-à-dire : le fait de toucher juste, d'être dans le vrai (çawâb). Tabarî interprétera la "sagesse" (ẖikma) par le terme "içâba" et plus exactement par "içâbatu_ç_çawâb", le fait de toucher au vrai, en donnant à ces termes le sens le plus large qui implique le plus grand "contenu sémantique possible" ce qui lui permettra d'intégrer toutes les différentes interprétations des commentateurs qu'il va

citer. Remarquons que cette notion fondamentale de “justesse” que comporte le terme “h̲ikma” s’oppose à la notion d’“injustice” ou de “non-justesse” (z̲ulm) évoquée dans le verset suivant par le terme “z̲âlimîn”.

14. “nâsikh” et “mansûkh”, voir com. (**2**,106).

15. “mutachâbih” : la traduction par “complexe” est très approximative. Voir Intr. 2.4.2., tome 1, p. 20 et sa note 35. Voir aussi com. (**3**,7).

16. “muqaddam” et “muʼakhkhar” : voir Annexe de la Préface, table des matières de l’“Itqân” (chapitre 44), tome 1, p. XLIII.

17. Voir com. (**2**,251) où le terme “h̲ikma” était considéré comme désignant la Prophétie.

18. Dans l’esprit de Mujâhid il peut s’agir ici de science traditionnelle en général ou plus spécialement de la science du Coran ; le “fiqh” désigne ici, avant tout, la compréhension du Coran. Une interprétation semblable de la sagesse avait été donnée en com. (**2**,127 à 129)6.2.

19. Aucune faculté n’est totalement isolée des autres dispositions d’un être, surtout lorsque l’être est concerné dans son intégralité comme c’est le cas pour les choses d’ordre traditionnel. La crainte de Dieu, c’est-à-dire, la crainte du Vrai (al-H̲aqq), découle d’une certitude à Son sujet ; elle est un effet intérieur de la foi qui est elle-même une forme de connaissance, effet qui dispose l’être favorablement pour comprendre les textes sacrés par exemple. L’absence de la crainte de Dieu se traduit non seulement par l’irrespect à l’égard du Vrai (il ne s’agit pas ici des vérités particulières auxquelles l’incroyant s’accroche d’ailleurs parfois avec acharnement et qui relèvent uniquement du domaine de la vie immédiate) mais aussi par une sorte de retournement intellectuel puisque l’incroyant considère au fond de lui-même comme faux ce que le croyant considère comme vrai et inversement. Dans ces conditions l’incroyant ne pourra jamais atteindre véritablement à la science du croyant sur les questions d’ordre sacré puisque cet ordre de choses est comme inexistant pour lui. En effet, pour que deux êtres atteignent ou obtiennent une science sinon identique du moins semblable il faut non seulement que l’objet de leur science le soit mais aussi que leur démarche, ne fût-ce qu’au niveau de l’intention et des finalités, soit comparable.

20. La “promesse” du succès et de la “victoire” spirituels finals, lors de la sortie de ce monde, pour ceux qui se seront conformés à la Norme divine, avec ses obligations et ses interdits, cette Norme traçant une “Voie droite” nécessairement adéquate pour atteindre à cette victoire. La “menace” de l’échec de l’existence terrestre pour celui qui aura rejeté cette Norme, et qui n’aura conformé son existence à aucune Norme sacrée ; lors de la mort et de l’effondrement des illusions attachées à la vie immédiate, l’être verra alors nécessairement son état réel au “regard” du Vrai.

⁂

وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ

فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٢٧٠﴾ إِن تُبْدُوا۟

ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ

خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ

خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾

« Quoi que vous dépensiez en aumônes ou quel que soit le vœu que vous formiez, Allâh le connaît et les injustes n’auront aucun soutien ». (**2**,270)

“wa mâ anfaqtum min nafaqatin aw nadhartum min nadhrin fa_inna _llâha yaʿlamu_hu wa mâ li_z̲_z̲âlimîna min ançârin”.

« Si vous faites ouvertement vos aumônes certes elles sont bonnes mais si vous les cachez et les donnez aux pauvres cela vaut mieux pour vous et [dans tous les cas] Allâh vous effacera une partie de vos mauvaises actions ; et Allâh est parfaitement informé de ce que vous faites ». (**2**,271)

“in tubdû _ç_çadaqâti fa_niʿimmâ hiya wa in tukhfû_hâ wa tu’tû_hâ _l_fuqarâ’a fa_huwa khayrun la_kum wa yukaffiru ʿan_kum min sayyiʿâti_kum wa_llâhu bi_mâ taʿmalûna khabîrun”.

Brefs extraits.

(**2**,270) Dieu connaît parfaitement les dépenses que vous faites en aumônes et les vœux que vous formez lorsque vous vous imposez à vous-mêmes des actes de piété pour Lui obéir et vous rapprocher de Lui. Il vous récompensera en conséquence car rien ne Lui échappe : Il sait si vous agissez ainsi en vue d’obtenir Son agrément[1] ou si vous faites vos aumônes par ostentation ou si vous vouez une obéissance au Chayt̲ân[2].

“*wa mâ li_z̲_z̲âlimîna min ançâr*” = *« et les injustes n’auront aucun soutien ».*

Nous avions déjà indiqué [dit Tabarî] que le “z̲âlim” (l’injuste) est celui qui place une chose là où il ne convient pas[3]. Dieu qualifie ici de “z̲âlim” celui qui fait ses aumônes par ostentation ou qui voue une obéissance à un autre que Dieu car l’injustice (z̲ulm) consiste à faire ces choses d’une façon qui ne convient pas.

Les injustes n’auront aucun soutien (ançâr), car, au Jour de la Résurrection il n’y aura personne pour les soutenir en présence de Dieu, pour les préserver de Son châtiment et de Sa terrible “emprise”, ou pour leur apporter une compensation [car ils se retrouveront à ce moment-là, totalement dépouillés, leurs actes ayant été détruits et réduits en cendres par leur ostentation et leur mauvaise orientation ; ils seront comme ce propriétaire dont le jardin était prospère tant qu’il était dans la force de l’âge pour le faire fructifier, et qui fut anéanti par l’incendie lorsqu’il en avait le plus grand besoin][4].

(**2**,271) Ce verset concerne les aumônes faites volontairement (çadaqât at_tat̲awwuʿ).

« Si vous faites ouvertement vos aumônes »[5] c’est-à-dire : si vous faites connaître

vos aumônes aux gens **et que vous les donniez à ceux auxquels vous les destinez,** ces aumônes sont certes une bonne chose[6].

« mais si vous les cachez et les donnez aux pauvres » c'est-à-dire, si vous les faites en secret sans rien en laisser paraître et que vous les donniez aux pauvres

« cela vaut mieux pour vous ».

... Saʿîd rapporte que Qatâda a dit à propos de ce verset : « Tout est agréé (maqbûl) à condition que l'intention soit sincère (niyya çâdiqa) mais l'aumône faite en secret est préférable ».

... Saʿîd ajoute que Qatâda leur rappelait à cette occasion que « l'aumône (çadaqa) "éteint" la faute comme l'eau éteint le feu »[7].

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce verset : « Allâh a donné à l'aumône surérogatoire faite en secret soixante-dix fois plus de valeur qu'à l'aumône surérogatoire faite ouvertement et Il a donné à l'aumône obligatoire faite ouvertement — d'après ce qui est rapporté — vingt-cinq fois plus de valeur qu'à l'aumône obligatoire faite en secret ; il en est de même pour tous les actes obligatoires (farâ'id̲) et surérogatoires (nawâfil) dans tous les domaines ».

Selon d'autres commentateurs, Dieu veut dire ceci : si vous faites ouvertement vos aumônes **aux Gens du Livre,** Juifs ou Chrétiens, certes elles sont bonnes, mais si vous les cachez et les donnez à ceux d'entre eux qui sont pauvres, cela vaut mieux. Ces commentateurs considèrent qu'il est préférable de cacher les aumônes obligatoires ou surérogatoires données aux musulmans pauvres. Ils se réfèrent au propos suivant :

... Yazîd Abî H̲abîb a dit : « Ce verset a été révélé à propos des aumônes faites aux Juifs et aux Chrétiens ».

Toutefois [ajoute Tabarî], le début de ce verset se présente avec une portée générale. Quant à l'aumône obligatoire (zakât), comme toutes les autres œuvres obligatoires d'institution divine, il est préférable de l'acquitter ouvertement.

"*wa yukaffiru ʿan_kum min sayyi'âti_kum*" = *« et Il vous effacera une partie de vos mauvaises actions »* c'est-à-dire : et dans l'un et l'autre cas Dieu effacera une partie de vos mauvaises actions.

Tabarî signale trois variantes de lecture pour ce passage. La traduction donnée ci-dessus correspond au texte arabe donné ici mais non à la variante que Tabarî considère comme la plus exacte et dont le texte est le suivant :

"wa n̲ukaffir̲ ʿan_kum min sayyi'âti_kum" = « et **Nous effacerons** une partie de vos fautes ». Selon cette variante, la structure syntaxique du verset est assez différente et son sens est le suivant :

Si vous faites ouvertement vos aumônes certes elles sont bonnes mais si vous les cachez et les donnez aux pauvres « cela vaut mieux pour vous » ; et pour avoir caché vos aumônes « Nous effacerons une partie de vos fautes » c'est-à-dire qu'en plus de la récompense qui vous sera accordée pour vos aumônes faites volontairement avec le désir de satisfaire Dieu, vous serez également récompensés pour les avoir faites avec discrétion, et cette récompense consistera en l'effacement d'une partie de vos fautes [qui n'auront pas encore été effacées par vos aumônes elles-mêmes ou par vos autres actes d'obéissance].

> Le texte de la troisième variante se présente aini :
> "wa tukaffiru ʿan_kum min sayyi'âti_kum" = « et **elles** effaceront une partie de vos fautes » c'est-à-dire : et ces aumônes [les unes comme les autres] effaceront une partie de vos fautes. Ce qui rejoint le sens de la première variante sauf que le sujet du verbe est le terme "çadaqât" (aumônes) et non le Nom divin "Allâh".

"*wa_Llâhu bi_mâ taʿmalûna Khabîr*" = *« et Allâh est parfaitement Informé de ce que vous faites »* c'est-à-dire : que vos aumônes soient faites ouvertement ou en secret, que vous en parliez, ou que vous n'en fassiez part à personne, Dieu en est parfaitement Informé, car rien de ce que vous faites ne Lui échappe.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (2,270-271)

1. Voir com. (**2**,206) et com. (**2**,265).

2. Voir com. (**2**,168), com. (**2**,169) et com. (**2**,267 à 269)2.1.

3. C'est-à-dire, d'une façon générale, est "ẕâlim" celui qui ne fait pas ce qui convient, au moment et au lieu qui conviennent à l'égard de qui il convient, de la manière qui convient. Il est bien évident qu'une action peut être juste sous un certain rapport et non sous un autre. Aussi ce passage, même s'il ne semble concerner en premier lieu que les êtres totalement injustes, a-t-il une portée très générale car, il est bien rare qu'un être soit totalement juste sous tous les rapports. Le cas des "injustes" s'oppose ici au cas de ceux qui ont obtenu la sagesse, c'est-à-dire, selon le commentaire donné par Tabarî dans le verset précédent, ceux qui agissent avec "justesse" (içâba).

4. La phrase entre crochets est une reprise, adaptée de certains passages du commentaire que Tabarî avait fait du verset 266.

5. Litt. : « Si vous laissez apparaître les aumônes ». Ce cas n'est pas à confondre avec celui de l'aumône faite avec ostentation et qui est blâmée dans les versets **2**,262, 264 et 266. En effet, bien que, apparemment, les attitudes extérieures soient comparables, les dispositions intérieures sont toutes différentes : il s'agit ici de celui qui agit en vue d'obtenir la satisfaction de Dieu, conformément au verset 265, mais qui laisse apparaître la grâce que Dieu lui a accordée pour agir de la sorte. Nous avons ici un exemple frappant où des apparences extérieures, semblables sous certains rapports, correspondent en réalité à des dispositions intérieures radicalement différentes. C'est l'intention initiale d'un acte qui en détermine l'orientation et en fixe la valeur selon la parole du Prophète : « Les actes ne valent que par les intentions (innamâ _L_aʿmâlu bi_n_niyyât)... ».

6. Le début de ce verset comporte deux possibilités de compréhension correspondant à deux façons différentes de déterminer ses éléments sous-entendus. La possibilité de ce "taqdîr" découle de la structure même de ce passage constitué de deux propositions conditionnelles :

— la première comporte une condition explicitement mentionnée : "si vous faites ouvertement vos aumônes",

— la seconde comporte deux conditions explicitement mentionnées : "si vous les cachez" et "si vous les donnez aux pauvres".

Cette structure obvie du texte, compte tenu de l'opposition entre les premières conditions énoncées dans chacune des propositions, entraîne la possibilité d'inférer l'existence, dans la première proposition, d'une deuxième condition, sous-entendue, et qui serait opposée d'une certaine façon à la deuxième condition énoncée dans la seconde proposition.

Bien qu'il ne le dise pas explicitement, Tabarî semble préférer le premier "taqdîr" qu'il donnera ici, et qui signifie en quelque sorte : si vous faites ouvertement vos aumônes **et que vous les faites à qui bon vous semble.** Ce “taqdîr” se justifie du fait qu’il s’agit ici des aumônes surérogatoires pour lesquelles la plus grande liberté est laissée à celui qui les fait.

Tabarî citera ensuite des commentaires correspondant à un “taqdîr” assez différent et mettant en évidence le rapport étroit de ce verset avec le verset suivant : si vous faites ouvertement vos aumônes **et que vous les donnez aux Gens du Livre**. Ce deuxième “taqdîr” se justifie du point de vue des circonstances de la révélation de ce verset.

7. Voir aussi Cor. **11**,114.

⁂

لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى
مَن يَشَآءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ
إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ
وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٢﴾ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ
ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ
أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ
إِلْحَافًا ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴿٢٧٣﴾
ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ
أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٤﴾

« Il ne t’incombe pas de les guider mais c’est Allâh qui guide qui Il veut ; ce que vous dépensez comme bien en aumônes [dépensez-le] en fait pour vous-mêmes (↦) et ne faites ces dépenses que par désir de la Face d’Allâh ; ce que vous dépensez comme bien en aumônes vous sera rendu et vous ne serez pas lésés ». **(2,272)** "laysa ʿalay_ka hudâ_hum wa_lâkinna _llâha yahdî man yachâ'u/wa mâ tunfiqû min khayrin fa_li_anfusi_kum/ wa mâ tunfiqûna illâ _btighâ'a wajhi _llâhi wa mâ tunfiqû min khayrin yuwaffa ilay_kum wa antum lâ tuz̲lamûna".

« (→ı) Pour les pauvres qui ont été retenus dans la voie d'Allâh, qui ne peuvent se déplacer sur terre, que l'ignorant croit riches du fait qu'ils s'abstiennent [de solliciter les gens], que tu reconnais à leur aspect et qui n'importunent personne par des demandes insistantes ; **(2,273)**

Quelque bien que vous donniez en aumônes, Allâh le connaît parfaitement ».

"li_l_fuqarâ'i _l_ladhîna uh̲çirû fî sabîli _llâhi lâ yastat̲îʿûna d̲arban fî _l_ard̲i yah̲sabu_humu _l_jâhilu aghniyâʿa mina _t_taʿaffufi taʿrifu_hum bi_sîmâ_hum lâ yas'alûna _n_nâsa ilh̲âfan/wa mâ tunfiqû min khayrin fa_ _inna_llâha bi_hi ʿalîmun".

Ceux qui dépensent leurs biens en aumônes, de nuit et de jour, secrètement ou ouvertement, ont leur récompense auprès de leur Seigneur ; ils ne subiront aucune crainte et ne seront pas attristés. **(2,274)**

"al_ladhîna yunfiqûna amwâla_hum bi_l_layli wa _n_ _nahâri sirran wa ʿalâniyatan fa_la_hum ajru_hum ʿinda rabbi_him wa lâ khawfun ʿalay_him wa lâ hum yah̲zanûna".

(2,272) Ce verset étant directement lié au suivant selon la structure signalée par les flèches, certains de ces passages seront expliqués dans le commentaire du verset suivant.

« Il ne t'incombe pas de les guider » : ce n'est pas à toi, ô Muh̲ammad, [ni à tes Compagnons][1] de diriger les associateurs, les Juifs ou les Chrétiens, en les privant des aumônes surérogatoires et en ne leur donnant rien en sorte qu'ils entrent en Islâm pour pouvoir bénéficier de ces aumônes dont ils ont besoin.

« mais c'est Allâh qui guide qui Il veut » : c'est Lui qui dirige vers l'Islâm et qui assiste providentiellement à cette fin ceux qu'Il veut parmi Ses créatures ; ne les prive donc pas de l'aumône (çadaqa).

... Chuʿba a dit à propos de ce verset : « [A Médine] le Prophète — ... — ne faisait pas d'aumônes aux associateurs. C'est alors qu'Allâh fit descendre ces Paroles [mentionnées plus loin] : "ne faites ces dépenses que par désir de la Face d'Allâh". A partir de ce moment-là, le Prophète leur donna aussi des aumônes.

... Ibn Abbâs a dit : « [A Médine] les Compagnons ne faisaient pas d'aumônes à leurs proches restés parmi les associateurs. C'est dans ces conditions que ce verset fut descendu [et où Allâh s'adresse, à travers le Prophète, à l'ensemble des Compagnons :]

"Il ne t'incombe pas de les guider mais c'est Allâh qui guide qui Il veut" »[2].

... Ibn Abbâs a dit aussi : « Parmi les Ançâr, il y avait des gens qui avaient des proches parmi les Qurayz̲a et les Nad̲îr et qui se gardaient de leur faire des aumônes cherchant ainsi à les faire entrer en Islâm. C'est à cette occasion que fut révélé ce verset : "Il ne t'incombe pas de les guider..." ».

... Ibn Zayd a dit à propos de la suite de ce verset : « (...) ne fais des dépenses en aumônes qu'en vue de ta propre âme (li_anfusi_ka)[3] et par désir de la Face d'Allâh et c'est Allâh qui t'en récompensera ».

(**2**,273) "*li_l_fuqarâ'...*" = « (ı→) *pour les pauvres...* ».

Ce passage vient expliciter les termes "pour vous-mêmes" (li_anfusi_kum), mentionnés dans le verset précédent. Le sens est le suivant : « ce que vous dépensez comme bien en aumônes [dépensez-le] **pour vous-mêmes** » c'est-à-dire « pour les pauvres qui ont été retenus dans la voie d'Allâh... » ; c'est comme si Dieu avait dit : dépensez vos biens en aumônes pour les pauvres qui... La suite du verset précédent est une proposition incidente [dans laquelle Dieu rappelle dans quel but l'aumône doit être faite et que, de toute façon, elle ne sera pas perdue].

Les "pauvres" (fuqarâ'), mentionnés dans ce verset, sont les Émigrés (muhâjirun)[4] ou les pauvres parmi eux.

... Mujâhid a dit à ce propos : « Ces pauvres sont les Quraychites émigrés qui se trouvaient avec le Prophète — ... — à Médine ; ce passage signifie qu'il est ordonné de leur faire aumône ».

"*li_l_fuqarâ'i _l_ladhîna uh̲çirû fî sabîli_Llâh*" = *« pour les pauvres qui ont été retenus dans la voie d'Allâh »*.

Le verbe "uh̲çirû" (traduit ici par "ont été retenus") a déjà été suffisamment commenté[5]. L'"ih̲çâr" est le fait de retenir quelqu'un et de l'empêcher de faire quelque chose ; il s'agit ici du combat dans la voie de Dieu qui a retenu ces hommes et les a empêchés de s'occuper de leurs moyens de subsistance.

« qui ne peuvent se déplacer sur la terre » : et qui ne peuvent se déplacer ou voyager dans le pays pour acquérir leur subsistance en faisant par exemple du commerce ou pour demander l'aumône, par crainte de se heurter à un ennemi[6].

« et que l'ignorant croit riches du fait qu'ils s'abstiennent ». L'ignorant (jâhil) est ici celui qui ignore le cas et la situation de ces pauvres ; il les croit riches parce qu'ils s'abstiennent[7] de solliciter les gens.

"*taʿrifu_hum bi_sîmâ_hum*" = *« que tu reconnais à leur aspect »*[8] c'est-à-dire : ô Muh̲ammad, accorde tes aumônes à ces pauvres que tu reconnais à leur marque (sîmâ_hum) selon la Parole de Dieu « leur marque propre est sur leur visage du fait de leurs prosternations » (Cor. **48**,29).

D'après les uns, cette marque est celle de l'humilité et de l'effacement [devant

Dieu] ; d'après d'autres, il s'agit de la marque de la faim et de leur indigence ou encore de l'aspect extrêmement pauvre de leur tenue vestimentaire.

[Tabarî ajoute]. Le plus pertinent est de dire qu'il s'agit ici de leur aspect extérieur, qui est tel, que le Prophète et les Compagnons, en les voyant, reconnaissent qu'ils sont dans le besoin. Il se peut aussi qu'il s'agisse d'une marque propre due à leur humilité, ou que leur aspect soit dû à la fois à tout ce qui a été mentionné.

"lâ yas'alûna_n_nâsa ilhâfan" = « et n'importunent personne par des demandes insistantes ».

> Ce passage signifie littéralement : « et qui ne demandent rien aux gens en [leur] faisant des demandes insistantes et importunes » ; le verbe "alhafa" (d'où "ilhâf) signifie à la fois demander avec insistance et être importun.
>
> Tabarî précise que ce passage ne veut pas dire que ces pauvres demandent aux gens **sans** insistance ou **sans** être importuns car cela serait en contradiction avec ce qui a été dit précédemment à savoir qu'ils s'abstiennent d'une façon générale de solliciter.

En effet [dit-il] s'ils sollicitaient les gens de quelque façon, leur situation ne serait pas inconnue et il n'y aurait pas lieu de préciser au Prophète et à ses Compagnons qu'ils les reconnaîtront par leur "marque" car ils se feraient connaître par leur demande.

En réalité [ajoute Tabarî] Dieu précise ici les caractéristiques de ces gens : on les reconnaît à leur "marque" **et** au fait qu'ils ne demandent rien à personne, ni de façon insistante ou importune ni de toute autre façon.

... Qatâda a dit à propos de ce passage : « On nous a rapporté que le Prophète — sur Lui les Grâces et la Paix — disait :

"Allâh, Puissant et Majestueux, abhorre trois choses en ce qui vous concerne : les "on dit"[9], gaspiller les biens et solliciter beaucoup les gens"[10].

Si tu veux [ajoute Qatâda] à propos des "on dit" je pense qu'il s'agit de celui qui passe sa journée et même le début de sa nuit à se réunir avec les gens [pour bavarder] puis qui jette sa carcasse sur le lit comme on y jetterait un cadavre répugnant, sans qu'Allâh lui ait accordé le moindre bénéfice de sa journée ou de sa nuit.

A propos du fait de gaspiller les biens, je pense qu'il s'agit de celui qui n'utilise ses biens que pour satisfaire ses passions, ses désirs et ses amusements en abandonnant le droit d'Allâh[11].

Enfin à propos du fait de solliciter les gens, je pense qu'il s'agit de celui qui tend ses bras pour mendier "à pleines mains", qui couvre de louanges celui qui lui donne quelque chose et accable de blâmes celui qui refuse ».

(2,274) Certains commentateurs considèrent que ce verset concerne ceux qui dépensent leurs biens en aumônes, sans être, toutefois, ni prodigue ni avare.

[Précision sur le statut de l'ensemble des versets 271 à 274].

On rapporte [dit Tabarî] que ces versets étaient surtout mis en pratique avant la descente des versets de la sourate de l'"Immunité" (Barâ'a) dans lesquels se trouvent énoncés les différents cas de l'aumône obligatoire; lorsque ces versets furent révélés les gens s'en tinrent à ce qui s'y trouvait énoncé[12].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,272 à 274)

1. Ce verset s'adresse en premier lieu au Prophète lui-même et ensuite à ses Compagnons, en particulier aux Ançâr, d'où le changement de personnes de l'"interlocuté" : singulier au début du verset et pluriel ensuite. Voir à ce sujet le com. (**2**,107).

2. A Médine, certains Ançâr, ou Compagnons du Prophète d'origine médinoise, appartenaient aux tribus arabes Awz et Khazraj, d'autres venaient des clans juifs Quraya̲z̲a et Nad̲îr. Dans le propos de Chuʿba et ce premier propos d'Ibn Abbâs il s'agissait plus spécialement des aumônes refusées aux parents des premiers, et qui étaient restés attachés aux cultes associateurs. Dans le propos suivant, il s'agira plutôt des aumônes refusées aux parents des seconds et qui étaient restés attachés à la tradition juive. Ce verset vient rappeler la disposition dans laquelle une aumône doit être faite; non seulement, refuser à quelqu'un une aumône afin de lui faire embrasser l'Islâm est une façon de contrainte, or Dieu a dit : « Pas de contrainte [pour entrer] dans la religion » (Cor. **2**,156), mais de plus, celui qui agirait ainsi, associerait à la recherche de la satisfaction de son Seigneur, qui doit être pour lui le seul et unique but (cf. Cor. **2**,207), une motivation seconde, accidentelle et terrestre, celle de vouloir guider les gens de cette façon et, en quelque sorte, de vouloir les contraindre à entrer en Islâm alors que c'est Dieu seul qui est le Guide (al_Hâdi) et le Contraignant (al_Qahhâr).

3. Dans le verset, le passage "mâ tunfiqû min khayrin fa_li_anfusi_kum" peut se comprendre de deux façons selon que les termes "li_anfusi_kum" sont pris dans leur sens strict comme le fait Ibn Zayd et signifient alors "pour vos âmes", ou dans un sens large et réflexif comme le fera plus loin Tabarî et signifient alors "pour vous-mêmes" ce qui peut encore se comprendre de deux façons :

— "pour vous-mêmes" dans le sens : pour votre propre profit dans l'Autre monde, ce qui rejoint le sens précédent;

— "pour vous-mêmes" dans le sens : pour ceux d'entre vous qui appartiennent à la même communauté que vous, c'est-à-dire : pour les autres musulmans; c'est ce dernier sens que Tabarî retiendra.

4. Ces hommes qui furent les premiers Compagnons du Prophète à la Mekke, avaient laissé tous leurs biens derrière eux pour suivre le Prophète dans son Émigration (voir com. **2**,207).

5. Voir com. (**2**,196)2.1.

6. A Médine, dans les premières années de l'Émigration, les musulmans Auxiliaires et Émigrés ne représentaient qu'une petite partie de la population. Beaucoup de Médinois étaient encore associateurs ou appartenaient aux clans juifs qui manifesteront une hostilité de plus en plus violente à l'égard de l'Envoyé et de ses Compagnons. C'est ce qui peut expliquer que, pendant cette période, les Émigrés pauvres, qui ne connaissaient pas encore Médine et ses habitants, restaient réservés et ne faisaient pas ouvertement état de leurs besoins.

7. Nous traduirons ici par un verbe le substantif "taʿaffuf". Tabarî explique que la racine de ce verbe signifie : "laisser, délaisser".

8. Le terme "sîmâ" recouvre à la fois la signification de "marque propre ou distinctive" et celle plus générale d'"aspect".

9. "qîla wa qâla" = (litt.) on dit que... et il a dit que...

10. Cette phrase du Prophète présente les caractéristiques de la prose rimée : "qîla wa qâl/wa_id̲âʿatu _l_mâl/wa_kathrati_s_su'âl/".

11. C'est-à-dire : en abandonnant ou en oubliant le droit que Dieu a sur son âme, ses biens, et ses actes.

12. Cf. Cor. **9**,60. Voir aussi com. (**2**,3)3., tome I, p. 70.

Les versets 275 à 281 concernent la question de l'usure. Nous les regrouperons en deux ensembles:

— 275 à 276 : question de principes, gravité de la transgression, excellence de celui qui revient à la réscipiscence, qui est fidèle à la Loi et s'y conforme. A ce premier ensemble pourra être rattaché le verset 277 qui a une portée très générale, mais qui sera commenté par Tabarî d'un point de vue structurel en fonction de la question de l'usure qui forme l'essentiel des thèmes des versets qui l'encadrent.

— 278 à 280 : Conséquences : ordre de cessation immédiate et définitive de l'usure, mise en garde contre les récidivistes et dispositions diverses. A ce deuxième ensemble sera rattaché le verset 281 qui aura également un caractère général s'il est envisagé isolément, un caractère conclusif s'il est envisagé par rapport aux versets sur l'usure qui le précèdent, ou un caractère introductif s'il est envisagé par rapport au verset qui le suit et qui se rapportera aux actes commerciaux.

*
* *

ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى
يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا
ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن
جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ
إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا
خَـٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَـٰتِ وَٱللَّهُ
لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾

« Ceux qui se “nourrissent” de l'usure ne se lèveront pas autrement [au Jour de la Résurrection] que ne se lève celui que le Démon a frappé de folie. Il en sera ainsi du fait qu'ils disaient : la vente est semblable à l'usure. (**2**,275)

Or Allâh a déclaré la vente licite et Il a déclaré l'usure illicite.

Celui à qui est parvenue une exhortation de son Seigneur et qui cesse [de pratiquer l'usure], à celui-là [reste acquis] ce qui est fait et son cas relève d'Allâh. Quant à ceux qui récidivent, ceux-là seront les hôtes du Feu et ils y seront immortels ».

"al_ladhîna ya′kulûna _r_ribâ lâ yaqûmûna illâ kamâ yaqûmu _l_ladhî yatakhabbat̲u_hu ch_chayt̲ânu mina _l_massi/dhâlika bi_anna_hum qâlû innamâ _l_bayʿu mithlu _r_ribâ/wa ah̲alla _llâhu _l_bayʿa wa h̲arrama _r_ribâ/fa_man jâ′a_hu mawʿiz̲atun min rabbi_hi fa_ntahâ fa_la_hu mâ salafa wa amru_hu ilâ _llâhi wa man ʿâda fa_û′lâ′ika açh̲âbu _n_nâri hum fî_hâ khâlidûna".

« Allâh restreint l'usure et fait fructifier les aumônes et Allâh n'aime pas l'impie obstiné, le pécheur endurci ». **(2**,276)

"yamh̲aqu _llâhu _r_ribâ wa yurbî _ç_çadaqâti wa _llâhu lâ yuh̲ibbu kulla kaffârin athîmin.

(**2**,275-276)1. « *Ceux qui se nourrissent de l'usure (ribâ) ne se lèveront pas autrement que ne se lève celui que le Démon a frappé de folie* ».

1.1. *Explication du terme "ribâ"* (traduit ici par usure).

Ce terme dérive du verbe "rabâ, yarbû" qui signifie : être en sus (zâda ʿalâ), être plus important (ʿaz̲uma) ; c'est ainsi que l'on appellera une colline "râbiya"[1] du fait qu'elle dépasse le sol plat qui l'entoure, par son importance et sa hauteur. On dira de même que quelqu'un est "fî rabâ qawmi_hi" pour dire qu'il fait partie des hommes nobles et éminents de son peuple. Le terme "ribâ" signifie donc à l'origine la proéminence (inâfa) et l'ajoût (ziyâda). L'ajoût (ziyâda) est "ribâ" et le "ribâ" d'une chose est ce qui vient s'y ajouter en sorte que celle-ci croît (yarbû). Le verbe "arbâ" [dérivé de rabâ] et son maçdar "irbâ′" signifieront : accroître, ajouter. C'est ainsi que l'on appellera "murbî" [litt. : celui qui ajoute, qui fait accroître][2] celui qui double la dette de son créancier ou qui l'augmente lorsqu'il lui accorde un retard pour l'échéance et qu'il ajoute donc quelque chose à la dette initiale qui aurait normalement dû être payée au terme[3].

1.2. *Pratique de l'usure dans la Jâhiliyya.*

... Mujâhid a dit : « Dans la Jâhiliyya lorsqu'un homme avait une dette envers un autre il allait le trouver et lui disait : "Je te donne telle ou telle chose et tu m'accordes un délai". [Le créancier acceptait] et reculait l'échéance ».

... Qatâda a dit : « Dans la Jâhiliyya, le "ribâ" (l'usure) consistait en ce qu'un homme, ayant vendu quelque chose et devant être payé à une échéance donnée, retardait l'échéance en augmentant la dette si son débiteur ne payait pas au terme convenu ».

1.3. *Explication de ce passage.*

Dieu — que Sa louange soit magnifiée — veut dire ici que ceux qui se seront nourris de l'usure dans ce monde ne se lèveront pas de leur tombe au Jour de la Résurrection autrement que ne se lève celui qui a été frappé ici-bas de folie par le Démon. Les commentateurs ont donné une explication comparable à la nôtre :

... Mujâhid a dit à propos de ce passage : « Ceux qui, dans ce bas-monde, se seront nourris de l'usure, ne se lèveront pas au Jour de la Résurrection autrement que ne se lève celui que le Démon a frappé de folie ».

... Saʿîd ibn Jubayr a dit à propos de ce passage : « Celui qui se sera nourri de l'usure sera ressuscité au Jour de la Résurrection dans l'état d'un fou en suffocation ».

> Le passage "al_ladhî yatakhabbat̲u_hu _ach_chayt̲ânu min al_mass", traduit ici par « celui que le Démon a frappé de folie » pourrait se traduire littéralement par « celui que le Démon a frappé de contact (mass) ». Tous les commentateurs interprètent le terme "mass" (litt. : toucher, contact) par "folie" (junûn).

[Tabarî ajoute]. Quelqu'un nous demandera peut-être ceci : celui qui utilise l'usure dans son commerce et ne s'en nourrit pas, est-il aussi concerné par cette menace? Nous lui répondrons que oui car [contrairement au sens apparent du texte] ce n'est pas le fait de s'en nourrir qui est plus spécialement interdit. Les choses sont formulées ainsi car, lors de la descente de ce verset, la nourriture de ceux qui étaient concernés par sa révélation provenait de l'usure; en les mentionnant donc avec cette caractéristique propre, Dieu accentuait pour eux la gravité de l'usure et la laideur de leur situation lorsqu'ils s'en nourrissaient[5].

Ce que Dieu dit dans les versets suivants « Ô vous qui croyez, craignez Allâh et laissez ce qui reste de l'usure... » prouve l'exactitude de ce que nous disons et que l'interdiction (taẖrîm) concerne l'usure sous tous ses aspects : travailler grâce à l'usure, s'en nourrir, la prendre ou la donner.

C'est ce qui ressort clairement des propos de l'Envoyé de Dieu — ... — qui a dit : « Allâh maudit celui qui se nourrit de l'usure, celui qui nourrit les autres avec elle, celui qui l'enregistre (kâtib) et ceux qui en sont témoins (chuhadâʾ) lorsqu'ils sont au courant [de sa nature] ».

(**2**,275-276)2. *« Il en sera ainsi du fait qu'ils disaient : "la vente est semblable à l'usure" ».*

Dieu veut dire ceci : la laideur de leur état au Jour de la Résurrection, la façon lamentable dont ils sortiront de leur tombe et le caractère sinistre de ce qui les atteindra alors, seront dus au fait que, dans ce monde, ils auront nié [l'évidence] et forgé des mensonges en disant : la vente (bayʿ) que Dieu a permise à Ses serviteurs est semblable à l'usure. En effet, dans la Jâhiliyya, parmi les gens qui se "nourrissaient" de l'usure, les débiteurs disaient au moment de l'échéance à leurs créanciers : donne-moi un délai supplémentaire, j'ajouterai quelque chose à tes biens. S'ils agissaient ainsi et qu'on leur disait que c'était là de l'usure, chose illicite, ils répliquaient : il est pareil pour nous que le prix soit augmenté au moment de la vente ou au moment de l'échéance [du paiement]. Dieu affirme ici que ce qu'ils disent est faux et Il dit :

(**2**,275-276)3. "*wa aẖalla _Llâhu _l_bayʿa wa ẖarrama _r_ribâ*" = *« Or Allâh a déclaré la vente licite et Il a déclaré l'usure illicite ».*

Dieu veut dire qu'Il a déclaré licite les gains obtenus par le commerce, le négoce ou l'échange et déclaré illicite le "ribâ" c'est-à-dire l'"ajoût" que le créancier ajoute à la dette de son débiteur du fait qu'il retarde l'échéance à laquelle la dette doit lui être payée.

[En d'autres termes] Dieu dit ceci : les deux augmentations ne sont pas identiques : l'augmentation faite d'un point de vue de vente et faisant donc partie du prix de vente [la vente étant effectuée à ce moment-là] n'est pas comparable à l'augmentation faite à la suite d'une remise à plus tard de l'échéance et rajoutée au moment de cette dernière ; car J'ai déclaré illicite cette seconde augmentation alors que J'ai déclaré licite la première, celle qui est faite sur le prix initial[6] à partir duquel le commerçant vend sa marchandise dont il a revalorisé [avant la vente] la qualité (yastafḏilu faḏla_ha).

Dieu — Puissant et Majestueux — a donc dit que l'augmentation (ziyâda) faite d'un point de vue de vente (min wajh al_bayʿ) n'est pas comparable à l'augmentation faite d'un point de vue d'"usure" (min wajh ar_ribâ) car, dit-il, J'ai déclaré licite la vente (bayʿ) et illicite l'"usure" or l'Ordre [des choses] est Mon Ordre (amrî) et les créatures sont Mes créatures (khalqî) parmi lesquelles Je décrète ce que Je veux et auxquelles Je demande de M'adorer comme Je le veux sans qu'aucune d'entre elles n'ait à s'écarter de Mon Autorité ou à s'opposer à Mon Ordre ; il n'incombe à Mes créatures que de M'obéir et de se soumettre à Mon Autorité.

(**2**,275-276)4. *Commentaire du verset 275.*

« Celui à qui est parvenue une exhortation (mawʿiẕa) de son Seigneur et qui cesse [de pratiquer l'usure], à celui-là [reste acquis] ce qui est fait et son cas relève d'Allâh ».

"*fa_man jâ'a_hu mawʿiẕatun min Rabbi_hi*" = *« Celui à qui est parvenue une exhortation de son Seigneur ».* Le terme "mawʿiẕa" (traduit par exhortation) rappelle ici les termes par lesquels Dieu évoque et menace dans ces versets ceux qui se "nourrissent" de l'usure. Celui à qui une telle mise en garde est parvenue, qui cesse de se "nourrir" de l'usure, se garde de la pratiquer et l'évite,

"*fa la_hu mâ salafa*" = *(litt.) « à lui ce qui précède »* c'est-à-dire : il lui reste acquis ce qui est fait : l'usure qu'il avait prise ou dont il s'était nourri avant que ne lui vienne l'exhortation et l'interdiction (taẖrîm) de son Seigneur, lui reste acquis ;

... A propos de ce passage, Suddiyy a dit : « L'"exhortation" est le Coran et "ce qui précède" (mâ salafa) c'est l'usure dont s'est nourri celui qui la pratiquait ».

"*wa amru_hu illâ _Llâh*" = *(litt.) « et son affaire* [*revient*] *à Allâh »* c'est-à-dire : une fois que l'exhortation et l'interdiction lui sont parvenues et qu'il s'est arrêté de prendre l'usure ou de s'en nourrir, il revient à Dieu de le préserver de toute récidive et de le soutenir dans sa décision de cesser cette pratique, ou, si Dieu le veut, de l'abandonner à lui-même.

"*wa man ʿâda*" = *(litt.) « Quant à celui qui récidive »* c'est-à-dire : celui qui recommence à se nourrir de l'usure et qui réitère les propos qu'il tenait sur cette question avant que l'exhortation et l'interdiction de Dieu ne lui parviennent en disant que la vente est semblable à l'usure ; tous ceux qui sont dans ce cas,

« ceux-là seront les hotes du Feu et ils y seront immortels ».

(**2**,275-276)5. *Commentaire du verset 276.*

5.1. "*yamh̲aqu _Llâhu _r_ribâ*" = *« Allâh restreint l'usure »* c'est-à-dire qu'Il l'amoindrit et la fait disparaître.

... C'est ainsi qu'Ibn Abbâs explique ce passage : « Allâh amoindrit (yanquçu) l'usure ».

Ceci rejoint le propos du Prophète rapporté par Ibn Masʿûd : « L'usure même si elle augmente, augmente vers un amoindrissement (ar_ribâ wa in kathura fa ilâ qall) »[7].

5.2. "*wa yurbî _ç_çadaqât*" = *« Et fait fructifier les aumônes »* c'est-à-dire : Dieu doublera la récompense attachée aux aumônes et la fera croître. Nous avons déjà expliqué suffisamment la signification fondamentale des termes "ribâ" et "irbâ'" pour ne plus avoir à y revenir (voir ci-dessus 1.1.).

Si quelqu'un nous demande comment Dieu fit accroître les aumônes nous répondrons que cet accroissement (irbâ') est leur multiplication (id̲ʿâf) en faveur de celui qui les a faites, selon la Parole de Dieu — que Sa louange soit magnifiée — : « Le cas [de la récompense] de ceux qui dépensent leurs biens dans la voie d'Allâh est comparable au cas d'un grain produisant sept épis, chaque épi produisant cent grains... » (Cor. **2**,261).

« Quel est donc celui qui fait un beau prêt à Allâh afin qu'Allâh lui multiplie [la récompense] un grand nombre de fois... » (Cor. **2**,245).

... et selon ce que rapporte Abû Hurayra : « Le Prophète — ... — a dit : « Allâh accepte les aumônes (çadaqât) et les prend de Sa Main droite puis Il les fait grandir (yurbî) pour chacun d'entre vous de la même façon que l'un d'entre vous ferait grandir son poulain, en sorte que la bouchée [donnée en aumône] devienne semblable en importance à la montagne d'Oh̲od[8]. Ceci est confirmé dans le Livre d'Allâh... : "Ne savez-vous pas que c'est Allâh qui accepte le repentir de la part de Ses serviteurs et qui prend les aumônes" (Cor. **9**,104) et "Allâh restreint l'usure et fait fructifier les aumônes" ».

... Abû Hurayra rapporte encore que le Prophète — ... — a dit : « Allâh accepte les aumônes de Sa Main droite et Il n'accepte que ce qui est excellent[9] ; [quiconque parmi vous aura donné une bouchée en aumône] Allâh fera grandir cette bouchée en sa faveur comme l'un d'entre vous ferait grandir son poulain ou son petit enfant, et ce, au point qu'elle sera devenue plus grande que la montagne d'Ohod lorsqu'il la retrouvera au Jour de la Résurrection ».

5.3. "*wa Llâhu lâ yuẖibbu kulla kaffârin*" = « *Allâh n'aime pas l'impie obstiné* » c'est-à-dire : Dieu n'aime pas l'être qui s'obstine dans l'impiété à l'égard de son Seigneur et qui se maintient dans son état d'impiété [particulièrement en] déclarant licite le fait de se nourrir de l'usure ou d'en nourrir les autres,

"*athîm*" = « *le pécheur endurci* » qui persiste dans le péché en faisant ce que Dieu lui a interdit, qu'il s'agisse de se nourrir de l'usure ou de quelque autre chose interdite[10] ou qu'il s'agisse d'une autre sorte de désobéissance, qui ne se repent pas de ses fautes et ne tient aucun compte des exhortations que Dieu lui adresse dans les versets de Son Livre.

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,275-276)

1. Dans le verset 265 nous avions vu le terme "rabwa", de même racine, et de même sens que "râbiya". Pour comprendre ces versets et leurs commentaires il faut remarquer dès le début la différence radicale entre les significations étymologiques du terme "ribâ" et de son correspondant normal en français "usure". (Voir ci-dessous note 3).

2. "murbî" correspond au participe actif du verbe "arbâ" dont le maçdar est "irbâ′" ; ce verbe sera mentionné dans le verset suivant (yurbî) et signifiera : fructifier, en parlant des aumônes (Voir plus loin par. 6.2.).

3. En toute rigueur "ribâ" désigne ce qui vient s'ajouter à, c'est-à-dire plus particulièrement : l'intérêt sous toutes ses formes et "irbâ′" désigne : le fait de demander et de prendre cet intérêt. Le terme français "usure" s'appliquait originellement à l'intérêt lui-même mais désigna plus spécialement, par la suite, le prêt avec intérêt excessif. Ce terme "usure" s'il est pris dans son sens premier, peut traduire le terme "ribâ" (l'intérêt sous toutes formes) ; s'il est pris pour désigner "le prêt à intérêt lui-même" il traduira le terme "irbâ′", et celui qui pratique ce prêt, le "murbî" sera l'usurier ; mais si ce terme d'usure est pris dans son sens plus tardif où il ne désigne que l'intérêt à taux excessif, ou la pratique d'un tel intérêt, dans ce cas il ne traduit plus exactement ni le terme "ribâ" ni le terme "irbâ′".

Signalons encore deux points : en pratique le terme "ribâ" (l'intérêt) en est arrivé à prendre aussi la signification du terme "irbâ′".

Par ailleurs, il faut noter que les connotations du terme "usure" évoquent une dégradation et une altération (ce qui n'est pas sans rapport, historiquement, avec l'inflation et l'altération des monnaies) alors que la notion fondamentale attachée au terme "ribâ" est comme le rappelle Tabarî, celle d'un accroissement et d'un surplus. La même chose est donc envisagée de part et d'autre selon des points de vue très différents. Il ne faudra pas perdre de vue cette différence radicale à l'occasion du commentaire du verset 276.

4. "al_ʿamal bi_hi" : pourrait aussi se traduire par : travailler en faisant de l'usure.

5. Sur la gravité de l'"ingestion" de nourriture d'origine illicite voir aussi com. (**2**,174) et sa note 4.

6. L'expression "ra′s mâl" dont le pluriel "ru′ûs amwâl" sera mentionné en **2**,279, a été traduite ici par "prix initial" bien qu'elle signifie littéralement : la tête du bien, c'est-à-dire le capital. Ici le prix est assimilé au capital dans la mesure où il en fait déjà partie même si le paiement n'est pas encore effectué actuellement.

7. L'usure, qui devrait être, comme le mot "ribâ" le laisserait entendre, un accroissement et une fructification, est au contraire un amoindrissement et une perte. Par son appellation même

de “ribâ”, l’usure est une sorte d’“accroissement à l’envers” : un supplément apparent de biens qui correspond en réalité à une perte, au contraire des aumônes qui sont une diminution apparente de biens mais correspondent en réalité à un accroissement puisque Dieu les fait fructifier (yurbî), ce qui accentue le caractère catastrophique de cet accroissement “pervers” qu’est l’usure.

8. C’est au pied de cette montagne qu’en l’an III de l’Hégire eut lieu la bataille d’Oh̲od qui se termina par une défaite pour les musulmans.

9. Cf. Cor. **2**,267 et voir aussi com. (**2**,267 à 269)1.1. et 1.2.

10. A propos des interdits alimentaires voir com. (**2**,172-173).

*
* *

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟
ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ
عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾

« Ceux qui auront cru, qui auront fait des œuvres pies, qui auront accompli la prière et acquitté l’aumône, auront leur récompense auprès de leur Seigneur, ne subiront aucune crainte et ne seront pas attristés ». (**2**,277)

“inna _l_ladhîna âmanû wa ʿamilû _ç_çâlih̲âti wa aqâmû _ç_çalâta wa âtawu _z_zakâta la_hum ajru_hum ʿinda rabbi_him wa lâ khawfun ʿalay_him wa lâ hum yah̲zanûna”.

(**2**,277) “*inna _l_ladhîna âmanû*” = *« Ceux qui auront cru »* c’est-à-dire, ceux qui auront reconnu que Dieu et Son Envoyé, sont véridiques et que ce que celui-ci a transmis de la part de leur Seigneur [en particulier] au sujet de l’interdiction de l’usure, ou au sujet de toutes les autres normes de la Religion (dîn) est vrai,

“*wa ʿamilû_ç_çâlih̲âti*” = *« qui auront fait des œuvres pies »*, celles que Dieu a ordonné de faire et celles qu’Il a encouragé à faire[1],

“*wa aqâmu _ç_çalâta*” = *« accompli la Prière »* obligatoire (mafrûd̲a) en observant ses normes et en respectant ses convenances,

“*wa âtawu _z_zakâta*” = *« acquitté l’aumône »* obligatoire qu’ils doivent prélever sur leurs biens, ceux qui auront été dans ce cas, même s’ils s’étaient nourris de l’usure, avant que ne leur vint l’exhortation de leur Seigneur à ce sujet,

“*la_hum ajru_hum*” = *« auront leur récompense »* pour leurs œuvres, leur foi et leurs aumônes

“*ʿinda Rabbi_him*” = *« auprès de leur Seigneur »* le Jour de leur Retour lorsqu’ils auront besoin de Lui ;

“*wa lâ khawfun ʿalay_him*” = *« ils ne subiront aucune crainte »* : ce Jour-là ils n’auront pas à craindre le châtiment de Dieu pour ce qu’ils auront fait antérieurement, dans leur état d’ignorance (jâhiliyyati_him) et d’impiété (kufri_him), avant que l’exhortation au sujet de l’usure ne leur parvienne et qu’ils ne se repentent et reviennent vers Dieu en reconnaissant la vérité de Ses promesses et de Ses menaces ;

“*wa lâ hum yaẖzanûna*” = *« et ils ne seront pas attristés »* d’avoir abandonné l’usure ici-bas et d’avoir cessé de s’en nourrir et de travailler avec car ils verront alors quelle importante récompense Dieu leur a réservée pour avoir abandonné cette chose dans ce monde en vue d’obtenir Son agrément dans l’Autre ; c’est ainsi qu’ils atteindront ce qui leur a été promis[2].

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,277)

1. Cette distinction correspond à celle des œuvres obligatoires (mafrûḏa) et des œuvres surérogatoires (nawâfil ou mandûba).

2. Voir Cor. **2**,112 et 262 et com. (**2**,261-263)2.2. Voir aussi com. (**2**,5)2.2., tome I, p. 74.

⁂

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ
إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ٢٧٨ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ
وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ
وَلَا تُظْلَمُونَ ٢٧٩ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ
وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٢٨٠

« Ô vous qui croyez, craignez Allâh et laissez ce qui reste de l’usure si vous êtes croyants ! » (**2,278**)

“yâʼayyu_hâ _l_ladhîna âmanû _ttaqû _llâha wa dharû mâ baqiya mina _r_ribâ in kuntum muʼminîna”.

« Si vous ne le faites pas, soyez sûrs d’une guerre de la (**2,279**) part d'Allâh et de Son Envoyé ; si vous revenez [de votre erreur] il vous restera vos capitaux et vous ne léserez personne et ne serez point lésés ».

"fa_in lam tafʿalû fa_′dhanû bi_harbin mina _llâhi wa rasûli_hi wa in tubtum fa_la_kum ru′ûsu amwâli_kum lâ tazlimûna wa lâ tuzlamûna".

« Si [votre débiteur] est dans la gêne, [accordez-lui] un délai jusqu'à ce qu'il ait une facilité [pour vous payer]. Si vous faites aumône [de ce qui vous est dû] cela vaudrait mieux pour vous si vous saviez ». (**2**,280)

"wa in kâna dhû ʿusratin fa_naziratun ilâ maysaratin wa an taçaddaqû khayrun la_kum in kuntum taʿlamûna".

(**2**,278-280)1.1. *Commentaire du verset 278.*

« Ô vous qui croyez, craignez Allâh » en obéissant à Son Ordre et en cessant de faire ce qu'Il vous a interdit,

"*wa dharû mâ baqiya min ar_ribâ*" = *« et laissez ce qui reste de l'usure »* c'est-à-dire : et renoncez à demander ce qui vous resterait à recevoir en supplément de votre capital initial [prix initial de vente, somme prêtée, etc.] tel qu'il était avant que vous ne l'augmentassiez par l'usure.

« si vous êtes croyants » c'est-à-dire : si vous réalisez effectivement par vos actes vos paroles de foi.

... Dahhâk a dit à propos de ce verset : « Dans la Jâhiliyya les gens s'engageaient réciproquement à l'usure. Lorsqu'ils entrèrent en Islâm il leur fut ordonné de ne reprendre que leurs capitaux ».

1.2. *Circonstances de la révélation des versets 278 et 179.*

On rapporte que ce verset a été descendu à propos des gens qui entrèrent en Islâm tout en ayant encore à recevoir un solde de certaines personnes avec lesquelles ils pratiquaient l'usure ; au moment de leur entrée en Islâm ils avaient déjà reçu une partie des profits de cette usure et il leur restait à prendre le solde. Dieu leur fait grâce pour ce qu'ils perçurent avant la descente de ce verset et leur interdit de prendre ce reliquat.

... Suddiyy a dit : « Ces versets ont été révélés à propos de Abbâs ibn Abd al_Muttalib et d'un homme des Banû Mughîra qui étaient tous deux associés dans la Jâhiliyya et pratiquaient alors l'usure à l'égard des gens de la tribu de Thaqîf, les Banû Amru... Lors de l'arrivée de l'Islâm, ces deux hommes possédaient des biens importants acquis par usure et Allâh leur fait savoir qu'ils doivent renoncer à présent ce qui leur restait à prendre comme surplus du fait de l'usure pratiquée dans la Jâhiliyya ».

... Ibn Jurayj a dit à propos de ces deux versets : « La tribu des Thaqîf s'était engagée auprès du Prophète à considérer que tout ce qu'ils avaient encore à recevoir comme profits de l'usure et tout ce qu'ils avaient encore à donner aux autres était caduque.

Lorsqu'eut lieu l'Entrée victorieuse à la Mekke, ʿItâb ibn Asîd y fut désigné comme gouverneur. Or dans la Jâhiliyya les Banû Amru... prenaient les produits de l'usure aux Banû Mughîra et ceux-ci pratiquaient l'usure avec ceux-là. A l'arrivée de l'Islâm, les Banû Amru avaient une grande quantité de biens à recevoir des Banû Mughîra : ils vinrent donc les trouver pour leur demander les produits de l'usure mais ceux-ci refusèrent de leur donner quelque chose en Islâm. Le différend fut porté devant ʿItâb ibn Asîd qui écrivit à l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — C'est alors que furent révélés les versets suivants : "ô vous qui croyez, craignez Allâh et laissez ce qui reste de l'usure si vous êtes croyants ! Si vous ne le faites pas, soyez sûrs d'une guerre de la part d'Allâh et de Son Envoyé ; si vous revenez [de votre erreur] il vous restera [à reprendre] vos capitaux et vous ne lèserez personne et ne serez point lésés" ».

(**2**,278-280)2. *Commentaire du verset 279 (Brefs extraits).*

« Soyez sûrs d'une guerre de la part d'Allâh et de Son Envoyé ».

2.1. Explication de "fa_'dhanû" (traduit ici par : soyez sûrs).

Les lecteurs divergent à propos de ce passage. La plupart des lecteurs de Médine lisent "fa_'dhanû" avec le sens de : sachez que.

La plupart des lecteurs de Kûfa lisent : "fa_âdhinû" avec le sens de : faites savoir, annoncez (...).

[Tabarî ajoute] C'est la première lecture qui est la plus exacte ; le sens est le suivant : sachez cela (iʿlamû) et soyez-en sûrs (...) C'est également là l'interprétation des commentateurs :

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « L'imâm des musulmans a le devoir de chercher à faire revenir de son erreur celui qui persiste à pratiquer l'usure et n'y renonce pas ; s'il y renonce [il le laissera] sinon il le fera exécuté ».

... Ibn Abbâs a encore dit : « Au Jour de la Résurrection on dira à celui qui s'était nourri de l'usure : prends tes armes en vue de la guerre »[1].

Tous ces propos montrent clairement que ce passage signifie que Dieu fait savoir qu'Il fera la guerre et combattra les usuriers mais ne signifie pas que ceux-ci doivent annoncer la guerre à d'autres.

2.2. *« si vous revenez* [*de votre erreur*] *il vous restera vos capitaux »* c'est-à-dire : il vous restera à recevoir ce que les gens vous doivent [sur la base de leurs dettes initiales envers vous] sans le supplément (ziyâda) que vous avez ajouté à ces dettes pour faire de l'usure.

... Qatâda rapporte que le jour de la prise de la Mekke le Prophète dit dans son sermon : « L'usure pratiquée dans la Jâhiliyya est totalement abolie. La première usure que j'ai commencé à abolir est celle de Abbâs ibn Abd al_Muttalib »[2].

« vous ne lèserez personne » en ne prenant de vos créanciers que vos avoirs ini-

tiaux (ru'ûs amwâl), tels qu'ils étaient avant que vous ne les augmentassiez et en laissant ce que vous avez rajouté par la suite et qui ne vous revient pas ;

« et vous ne serez pas lésés » par vos créanciers, car en ne vous donnant que ce qui vous était dû initialement et non ce que vous avez rajouté par la suite à leurs dettes pour le délai supplémentaire que vous leur aviez accordé, ils ne vous frustrent d'aucun droit, ce supplément ne vous revenant en aucune façon.

(**2**,278-280)3. *Commentaire du verset 280 (Brefs extraits).*

3.1. "*wa in kâna dhû ʿusratin*" = *(litt.) « S'il c'est quelqu'un dans la gêne »* c'est-à-dire : si l'un de vos débiteurs est dans la gêne (...).

"*fa naẕiratun ilâ maysaratin*" = *(litt.) « alors un délai jusqu'à une facilité »* signifie : accordez-lui un délai jusqu'à ce qu'il ait une facilité pour vous payer.

3.1.1. ● Selon certains commentateurs il a une portée restreinte et ne concerne que les dettes qui ont été contractées avec usure par quelqu'un qui n'était pas encore musulman. De ce point de vue, ce verset indique que, lorsqu'un tel débiteur entre en Islâm et se trouve dans la gêne pour payer le solde de sa dette initiale, on lui laisse le délai nécessaire jusqu'à ce qu'il trouve des facilités pour régler son créancier.

Ce point de vue est confirmé par une douzaine de propos concordants principalement ceux d'Ibn Abbâs et de Charîẖ qui rappellent que ce passage a été révélé à propos de l'usure (ribâ) et que les autres dettes que celle qui vient d'être définie sont comme un dépôt :

... Ibn Sirrîn rapporte : « Un homme vint trouver Charîẖ pour porter plainte contre un autre [un de ses débiteurs qui ne payait pas ses dettes]. Charîẖ condamna celui-ci à une peine de prison. Quelqu'un qui se trouvait près de Charîẖ fit remarquer qu'il s'agissait d'un homme dans la gêne et qu'Allâh avait dit dans Son Livre : "S'il est dans la gêne, accordez-lui un délai jusqu'à ce qu'il ait une facilité".

Charîẖ lui répondit : Ce passage entre dans le domaine du "ribâ"[3] en vérité Allâh a dit dans Son Livre : "Allâh vous ordonne de donner les dépôts à qui de droit et si vous jugez entre les gens, de juger avec justice" (Cor. **4**,58).

Or, ajoute Charîẖ, Allâh ne va pas nous ordonner une chose pour nous châtier ensuite si nous l'exécutons ».

3.1.2. ● Selon d'autres commentateurs ce verset a une portée générale et concerne tous les créanciers qui ont une dette à se faire payer de la part d'un débiteur en difficulté, quelque soit cette dette.

... D̲aẖẖâk dit à propos de ce passage : « Il en est ainsi de toute dette qu'un musulman doit acquitter ; il n'est pas licite qu'un musulman qui doit se faire rembourser une dette de la part d'un frère qu'il sait être dans la gêne, le fasse emprisonner ou exige de lui son dû avant qu'Allâh ne l'ait remis à l'aise ; le délai n'a été institué que pour les choses licites »[4].

[Tabarî ajoute] C'est ce dernier avis qui est le plus pertinent même si ceux qui sont concernés en premier lieu par ce passage sont les musulmans du temps du Prophète qui avaient encore des dettes à rembourser après leur entrée en Islâm, dettes qu'ils avaient contractées avant et sur lesquelles leurs créanciers avaient appliqué l'usure. Bien que ce soit à propos de ces gens que ce verset fut révélé, le statut que Dieu énonce ici en ordonnant, à ces créanciers usuriers d'accorder un délai à leurs débiteurs, s'impose à tout créancier qui doit se faire rembourser une dette de la part d'un débiteur en difficulté et il est tenu de lui accorder ce délai. (...)

3.2. *« Si vous faites aumones (taçaddaqû) cela vaudrait mieux pour vous si vous saviez ».* Les commentateurs divergent sur ce passage.

● D'après les uns cela signifie : si vous faites aumône à votre débiteur de la dette dont il vous est redevable, qu'il soit pauvre ou riche, cela vaut mieux pour vous.

● D'après les autres cela signifie : si vous faites aumône de la dette qui vous est due à celui de vos débiteurs qui est en difficulté pour vous la payer, cela vaudrait mieux pour vous. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... D̲ah̲h̲âk a dit : « "Si vous faites aumône cela vaudrait mieux pour vous" que d'accorder un délai jusqu'à ce que votre débiteur soit à l'aise. Allâh — Puissant et Majestueux — a préféré l'aumône (çadaqa) au fait d'accorder un délai (naz̲âra) ».

[Tabarî ajoute] C'est cette interprétation qui est la plus exacte car ce passage vient immédiatement à la suite du passage concernant le débiteur en difficulté.

(**2**,278-280)4. *Remarques sur la révélation des versets portant sur l'usure.*

On dit que ces versets statuant sur l'usure sont les derniers versets du Coran à avoir été révélés.

... Saʿîd ibn al_Mussayyib rapporte que Umar ibn al_Khat̲t̲âb a dit : « Les derniers versets du Coran à être descendus sont les versets sur l'usure[5]. Le Prophète d'Allâh — sur lui les grâces et la Paix — a été rappelé [à son Seigneur] avant d'avoir pu les expliquer. Laissez donc l'usure (ribâ) et ce qui est douteux (rîba) ».

... Âmir rapporte que Umar se leva [pour s'adresser aux croyants] et, après avoir fait la louange d'Allâh, il dit : « Par Allâh, que sais-je, peut-être que nous vous ordonnons quelque chose qui n'est pas bon pour vous et, que sais-je, peut-être que nous vous interdisons quelque chose qui est bon pour vous !

Les derniers versets du Coran a être descendus sont ceux qui portent sur l'usure et l'Envoyé d'Allâh — ... — est décédé avant d'avoir pu nous les expliquer. Laissez donc ce qui vous inspire des doutes (mâ yurîbu_kum) pour ce qui ne vous en inspire pas (ilâ mâ lâ yurîbu_kum) ».

... Chaʿbî rapporte que Ibn Abbâs a dit : « Les derniers versets a avoir été descendus sur le Prophète sont les versets portant sur l'usure et [dans ce domaine] nous ordonnons une chose sans savoir si, éventuellement, elle comporte un mal et nous interdisons une chose sans savoir si, éventuellement, elle ne comporte aucun mal ».

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,278-280)

1. Ce verset fait donc savoir que Dieu et Son Prophète entreprendront la guerre contre l'usurier, dans ce monde et dans l'Autre et que celui-ci n'aura pas de répit jusqu'au Jour de la Résurrection. La gravité du "ribâ" est confirmée par de nombreux hadîths dont celui-ci rapporté par Ibn Hanzala et cité par le traditionniste Darqantanî : « Un dirhem d'usure est une faute plus grave que trente-six adultères ». Le Prophète a également dit : « L'usure comporte quatre-vingt-dix-neuf cas dont le moindre est aussi grave que le fait qu'un homme s'unisse à sa mère ».

A propos de l'usure voir aussi Cor. **3**,130 à 132 ; **4**,161 et **30**,39.

Dans l'Ancien Testament : Exode **22**,**24**, Lev. **25**,36-37, Deut. **23**,20.

2. ‘Abbâs était l'oncle du Prophète ; celui-ci fait donc savoir ici qu'il commença par appliquer l'abolition de l'usure dans sa propre famille.

3. C'est-à-dire que, d'après cet avis, ce verset concerne les dettes contractées avec usure.

4. Remarquons qu'il en était de même dans l'avis précédent puisque le délai ne concernait que la partie licite de la dette, celle qui correspondait au capital.

5. Ceci ne veut pas dire nécessairement que ces versets sur l'usure terminent la Révélation mais qu'ils sont parmi les derniers a avoir été révélés. Selon les indications données par Suyûtî dans l'Itqân (tome 1, chap. 8), on peut dire, en résumé, que les derniers versets a avoir été révélés sont :

● dans le domaine rituel et pour ce qui se rapporte à la consécration définitive des Lieux Saints pour les musulmans :

— le passage : « Aujourd'hui J'ai complété pour vous votre religion et J'ai parachevé Mon Bienfait à votre égard... » (**5**,**3**).

● dans le domaine des obligations d'ordre juridique :

— les versets qui portent sur l'usure (**2**,275 à 280) ;

— les versets qui portent sur les dettes (**2**,282-283) ;

— le verset qui porte sur les successions sans ayants-droit directs (**4**,176) ;

● dans le domaine doctrinal :

— le verset : « Un Prophète pris parmi vous est venu à vous... » et le verset suivant : « S'ils se détournent de toi, dis : "Allâh me suffit... Il est le Seigneur du Trône immense » (**9**,128-129) ;

— le verset rappelant le Jour du Retour et qui est le verset suivant (**2**,281).

*
* *

وَاتَّقُوا

يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ

وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٨١﴾

« Redoutez un Jour où vous serez ramenés vers Allâh et où chaque âme recevra [le prix de] ce qu'elle aura accompli ; et ils ne subiront aucune injustice ! » (**2**,**281**)

"wa _ttaqû yawman turjaʿûna fî_hi ilâ _llâhi thumma
tuwaffâ kullu nafsin mâ kasabat wa hum lâ yuẕlamûna".

(**2**,281)1. *Remarque sur la révélation de ce verset.*

On dit que ce verset fut aussi le dernier à avoir été révélé[1]. Ceux qui affirment cela se réfèrent aux propos suivants :

... Ibn Abbâs a dit : « Le dernier verset a être descendu sur le Prophète — qu'Allâh lui accorde Ses Grâces et Sa Paix — est : "Redoutez un Jour où vous serez ramenés vers Allâh"... ».

... Ibn Jurayj dit la même chose et précise : « [Les Compagnons] disent que le Prophète — ... — est resté neuf nuits après cela [la révélation de ce verset], que cela eut lieu un Samedi et qu'il est mort un Lundi ».

(**2**,281)2. *Commentaire de ce verset.*

Dieu — que Sa louange soit magnifiée — veut dire ceci : ô hommes, prenez garde, au Jour où vous serez ramenés à Dieu et où vous Le rencontrerez, de ne pas venir devant Lui avec des actions mauvaises qui causeraient votre perte, ni des actions viles qui vous aviliraient, ni des actions honteuses qui vous couvriraient d'opprobre et vous mettraient à nu[2], ni des actes de perdition qui causeraient votre ruine [spirituelle] et attireraient sur vous un châtiment divin que vous ne pourriez supporter. C'est le Jour de la sanction, de la récompense et de la reddition des comptes ; en effet, ce n'est plus le jour où l'on pourra chercher à retrouver la faveur [de Dieu], demander Sa Grâce ou se repentir et revenir [vers Lui] mais c'est le Jour

« où chaque âme recevra ce qu'elle aura accompli » : ce Jour-là, chaque âme recevra son salaire pour tous les actes qu'elle aura "avancé" [dans ce monde][3] et pour tout ce qu'elle aura accompli en bien ou en mal sans que rien d'infime ni rien d'important n'y manque, le Seigneur rendant justice à chaque âme;

"*wa hum lâ yuẕlamûna*" = *« et ils ne subiront aucune injustice »* : en effet, comment pourrait être lésé l'être qui, pour une mauvaise action, sera rétribué par une sanction correspondant à une seule mauvaise action et pour une bonne action le sera par une récompense correspondant à dix bonnes actions.

NOTES DU COMMENTAIRE DU VERSET (**2**,281)

[1] Voir com. (**2**,278-280)4. et sa note 5.
[2] Litt. : et qui déchireraient vos voiles.
[3] Voir com. (**2**,110)1. et com. (**2**,222-223)6.

⁂

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم
بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ
كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُ
فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ
وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗا فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا
أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِ
وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ
فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ
إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ
إِذَا مَا دُعُواْ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا
إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ
أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ
فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَا وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ
وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡ
وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٢٨٢﴾

وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ
فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ
وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا
فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾

« Ô vous qui croyez, lorsque vous engagez mutuellement une “obligation” pour une échéance déterminée, écrivez-la! (2,282)

Qu’un scribe l’écrive entre vous avec probité et qu’aucun scribe ne refuse d’écrire selon ce qu’Allâh lui a enseigné!

Que celui à qui incombe l’“obligation” dicte, qu’il craigne Allâh, son Seigneur, et ne diminue en rien la dette!

Si celui à qui incombe l’“obligation” est ignorant, ou faible ou s’il ne peut dicter, que ce soit son représentant qui dicte avec probité!

Demandez à ce que deux témoins [choisis] parmi vos hommes portent témoignage et à défaut de deux hommes [prenez] un homme et deux femmes — [tous choisis] parmi ceux que vous agréez comme témoins — en sorte que si l’une des deux femmes oublie [le témoignage] l’autre [le] lui rappellera!

Que les témoins ne refusent pas [leur témoignage] lorsqu’ils sont requis!

Ne répugnez pas à l’écrire [cette “obligation”] qu’elle soit petite ou grande, jusqu’à son échéance ! Cela est plus équitable auprès d’Allâh, plus “correctif” pour le témoignage et plus à même de vous éviter de douter ; à moins qu’il ne s’agisse d’une opération commerciale immédiate à laquelle vous procédez entre vous de la main à la main, auquel cas il n’y a aucun grief à vous faire si vous ne l’écrivez pas ; prenez [néanmoins] des témoins lorsque vous faites des transactions!

Que ni le scribe ni le témoin ne subissent de préjudice! Si vous le faisiez ce serait une prévarication de votre part.

Craignez Allâh! Allâh vous instruit et au sujet de toute chose Allâh est Très-Savant ».

“yâ′ayyu_hâ _l_ladhîna âmanû idhâ tadâyantum bi_ _daynin ilâ ajalin musamman fa_ktubû_hu/wa _l_yaktub bayna_kum kâtibun bi_l_ʿadli wa lâ ya′ba kâtibun an yaktuba kamâ ʿallama_hu _llâhu/fa_l_yaktub wa _l_yumlili _l_ladhî ʿalay_hi _l_h̲aqqu wa _l_yattaqi _llâha rabba_hu wa lâ yabkhas min_hu chay′an/fa_in kâna _l_ladhî ʿalay_hi _l_h̲aqqu safîhan aw d̲aʿîfan aw lâ yastat̲îʿu an yumilla huwa fa_l_yumlil waliyyu_hu bi_l_ʿadli/wa_stachhidû chahîdayni min rijâli_kum fa_in lam yakûnâ rajulayni fa_rajulun wa _mra′atâni mimman tard̲awna mina _ch_chuhadâ′i an tad̲illa ih̲dâ_humâ fa_tudhakkira ih̲dâ_humâ _l_ukhrâ/wa lâ ya′ba _ch_chuhadâ′u idhâ mâ duʿû/wa lâ tas′amû an taktubû_hu çaghîran aw kabîran ilâ ajali_hi dhâlikun aqsat̲u ʿinda _llâhi wa aqwamu li_ch_chahâdati wa adnâ allâ tartâbû illâ an takûna tijâratan h̲âd̲iratan tudîrûna_hâ bayna_kum fa_laysa ʿalay_kum junâh̲un allâ taktubû_hâ wa achhidû idhâ tabâyaʿtum/wa lâ yud̲ârra kâtibun wa lâ chahîdun wa in tafʿalû fa_inna_hu fusûqun bi_kum/wa_ttaqû _llâha wa yuʿallimu_kumu _llâhu wa _llâhu bi_kulli chay′in ʿalimun”.

« Si vous êtes en voyage et que vous ne trouviez pas de scribe, prenez des gages ! Si l’un d’entre vous se fie à l’autre, que celui en qui il a été fait confiance s’acquitte de ce qui lui a été confié et qu’il craigne Allâh son Seigneur ! (**2**,283)

Ne dissimulez pas le témoignage ! Quiconque le dissimule a un cœur “pécheur” ».

“wa in kuntum ʿalâ safarin wa lam tajidû kâtiban fa_rihânun maqbûd̲atun fa_in amina baʿd̲u_kum baʿd̲an fa_l_yu′addi _l_ladhî _′tumina amânata_hu wa _l_yattaqi _llâha rabba_hu/wa lâ taktumû _ch_chahâdata wa man yaktum_hâ fa_inna_hu âthimun qalbu_hu wa _llâhu bi_mâ taʿmalûna ʿalîmun”.

(**2**,282-283) *Remarque au sujet de la révélation de ce verset.*

... Ibn Chihâb rapporte de Saʿîd ibn al_Mussayyib que celui-ci a entendu dire : « La partie du Coran la plus récemment [descendue] du Trône est le verset de la dette (ah̲datha _l_Qur′âni bi_l_ʿArch âyatu _d_dayn) »[1].

(**2**,282-283)1. *« Ô vous qui croyez, lorsque vous engagez mutuellement une obligation*[2] *pour une échéance déterminée, écrivez-la ! »*

1.1. Dieu — que Sa louange soit magnifiée — veut dire ceci : ô vous qui reconnaissez que Dieu et Son Envoyé sont véridiques,

“*idhâ tadâyantum bi_dayn*” = *« lorsque vous engagez mutuellement une obligation »*[3] : lorsque vous faites un contrat, une transaction commerciale ou un échange avec une “obligation” à remplir [par l’une des deux parties] à une échéance déterminée de commun accord. Rentre aussi dans ce cas le “qarḏ”, l’emprunt [remboursable à une date déterminée], et le “salam”, vente d’une marchandise payée comptant mais livrée plus tard à une date déterminée lorsqu’il s’agit d’une marchandise pour laquelle le “salam” est permis, dans ce cas l’“obligation” (dayn) qui incombe au vendeur (bâ’i‘) est la marchandise qu’il doit livrer [à l’échéance prévue]. Rentre également dans ce cas, la vente d’une marchandise immédiatement disponible mais dont le prix de vente ne sera fixé que plus tard. Tous ces cas [qu’il s’agisse d’une dette, d’un emprunt, de la livraison d’une marchandise payée comptant ou d’un paiement dont le montant sera fixé plus tard] sont des “obligations” (duyûn) à remplir à une échéance déterminée à condition que la date de ces échéances soit parfaitement connue et admise [des deux parties].

... D’après Ibn Abbâs ce verset fut révélé spécialement à propos du “salam” (vente d’une marchandise payée comptant et livrée plus tard).

... A propos de ce passage « Ô vous qui croyez, lorsque vous engagez mutuellement une “obligation” pour une échéance déterminée » Ibn Abbâs a encore dit : « Cela concerne la vente du froment payé comptant et livré plus tard (salam fî_l_ẖinta), les quantités étant connues et la date de livraison également ». (...)

1.2. “*fa_ktubû_hu*” *« écrivez-la »*[4] c’est-à-dire : écrivez l’“obligation” que vous vous êtes engagés à remplir à une échéance déterminée. Les savants divergent sur le statut de cet écrit.

1.2.1. ● Selon les uns c’est un devoir et une obligation stricte que d’établir cet écrit. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Ḏaẖẖâk a dit à propos de ce passage : « Celui qui vend [une marchandise payable] à une échéance déterminée ordonne que la dette soit inscrite, qu’elle soit importante ou non ».

... Ibn Jurayj a dit : « Celui qui contracte une dette (iddâna daynan), qu’il l’écrive et que le vendeur soit témoin ».

... Qatâda rapporte de la part d’un compagnon de Ka‘b que celui-ci leur dit un jour : « — Connaissez-vous un homme qui, ayant subi une injustice, appelle son Seigneur, et à qui le Seigneur ne répond pas[5]?

— Comment une telle chose est-elle possible? demandèrent-ils.

— Un homme vend quelque chose [payable à terme] mais n’inscrit rien et ne prend pas de témoin. Lorsque le moment est venu pour lui de prendre son bien, voilà que son débiteur nie tout. Cet homme s’adresse alors à son Seigneur qui ne lui répond pas et ceci parce qu’il Lui a désobéi ».

1.2.2. ● Selon d’autres, [de même qu’il était obligatoire de prendre des témoins et, en l’absence de scribe, de prendre un gage] il était initialement obligatoire d’établir cet écrit ; cette obligation [comme les autres] fut abrogée par le passage suivant : « ... Si l’un d’entre vous se fie à l’autre, que celui en qui il a été fait confiance s’acquitte de ce qui lui a été confié... » (Cor. **2**,283). Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Cha‘bî a dit à propos de ce passage : « Si tu te fies à la personne [pour l’“obligation” qu’elle a à remplir] il n’y a pas de mal à ne pas l’écrire ou à ne pas prendre de témoins et ce, du fait qu'Allâh a dit : "Si l'un d'entre vous se fie à l'autre..." ».

... Chaʿbî a dit également : « [Les savants] considèrent que ce passage : "Si l'un d'entre vous se fie à l'autre..." abroge ce qui est énoncé avant lui sur [l'obligation] d'établir des écritures et de prendre des témoins [lors de contrats à remplir à terme] ; c'est là une licence et une miséricorde de la part d'Allâh »[6].

(**2**,282-283)2. *« Qu'un scribe l'écrive entre vous avec probité et qu'aucun scribe ne refuse d'écrire selon ce qu'Allâh lui a enseigné ! »*

2.1. C'est-à-dire : cette "obligation" à remplir à une échéance déterminée, qu'elle soit écrite entre le créancier et son débiteur par un scribe (kâtib), et qu'elle le soit avec probité (ʿadl), c'est-à-dire avec vérité et impartialité sans diminuer les droits du créancier et sans imposer quelque chose de plus au débiteur.

« et qu'aucun scribe ne refuse d'écrire selon ce qu'Allâh lui a enseigné » : si un scribe est sollicité pour établir une écriture [commerciale] qu'il ne refuse absolument pas d'écrire et fasse profiter les autres de cette science de l'écriture que Dieu lui a enseignée, dont Il l'a gratifié et dont Il a privé tant de Ses créatures.

2.2. *Différents avis sur cette obligation.* Les savants divergent au sujet de cette obligation qui est faite au scribe et leurs divergences sur ce point rejoignent celles qu'ils avaient sur l'obligation qui était faite au créancier de faire établir ces écritures. (...)

Tabarî cite ensuite Mujâhid et ʿAṯâ qui considèrent qu'il y a là obligation impérative comme l'avis exposé en 1.2.1. puis il revient à l'avis de ceux qui considèrent que ces obligations sont abrogées comme cela a été vue en 1.2.2.

Nous avons déjà cité ceux qui considèrent que tout ce qui est mentionné dans ce verset, concernant l'obligation de faire établir les écritures, de faire témoigner ou de prendre des gages, est abrogé par le passage du verset suivant : « Si l'un d'entre vous se fie à l'autre... » (283). Nous ne citerons donc que les propos que nous n'avions pas cités alors et qui ne concernent que certains aspects :

... Ḏaḫḫâk[7] a dit : « Le passage "qu'aucun scribe ne refuse d'écrire" était une obligation ferme qui fut abrogée par la suite par le passage : "que ni le scribe ni le témoin ne subissent de préjudice ».

Certains commentateurs considèrent que cette obligation n'incombe au scribe que dans la mesure où il a du temps disponible.

2.3. *Conclusion de Tabarî. (Brefs extraits résumés).*

Pour nous, le plus exact sur cette question est de dire que Dieu — Puissant et Majestueux — a ordonné à ceux qui contractent une "obligation" à remplir à une échéance déterminée, d'établir entre eux les écritures concernant cette "obligation", et de même, Il a ordonné au scribe d'écrire ces choses avec probité ; or l'ordre de Dieu est une obligation impérative sauf dans le cas où il est établi, preuve à l'appui, qu'il ne s'agit que d'une recommandation (nadab) et, en l'occurrence, il n'y a aucune indication qui prouve qu'il en est ainsi. Il est donc obligatoire (farḏ) d'établir ces écritures et il n'est permis à personne de négliger cette obligation.

L'argumentation de ceux qui disent que cet ordre est abrogé par le passage : « Si l'un d'entre vous se fie à l'autre, que celui en qui il a été fait confiance s'acquitte de ce qui lui a été confié » n'a aucune valeur. En effet, Dieu fait seulement savoir dans ce passage qu'il est permis d'agir ainsi [de se contenter de la confiance] lorsqu'il n'y a pas moyen d'établir les écritures ou de trouver un scribe ; mais lorsque cela est possible, il est obligatoire d'écrire la "dette", si celle-ci doit être acquittée à une échéance déterminée (Voir plus loin 10.2). Il n'y a donc aucune incompatibilité entre ces deux énoncés puisqu'ils correspondent chacun à deux situations différentes.

Or un statut ne peut être abrogeant (nâsikh) par rapport à un autre, celui-ci étant alors abrogé (mansûkh), que dans le cas où ces deux statuts, portant sur une situation unique, sont incompatibles. Mais lorsque, sur une même chose, l'un de ces statuts ne remet pas l'autre en cause, ces statuts ne relèvent pas de la catégorie des abrogeants **ou** des abrogés.

S'il fallait considérer que ce passage (du verset 283) abroge les obligations énoncées ici, il faudrait considérer de même que dans le verset sur les ablutions (Cor. **4**,43), le passage énonçant la possibilité de faire l'ablution pulvérale (tayammum) en cas de voyage, de maladie, ou de manque d'eau, abroge l'obligation de faire l'ablution à l'eau dans tous les autres cas. Ceci reviendrait à affirmer que tout statut [particulier] établissant qu'une chose est licite dans une situation de nécessité à cause d'une nécessité est abrogeant par rapport au statut [général] concernant cette chose, en dehors du cas spécial de nécessité. (...)

(**2**,282-283)3. *« Que celui à qui incombe l'"obligation" (ḫaqq) dicte, qu'il craigne Allâh, son Seigneur, et ne diminue en rien la dette ! »*

Celui à qui incombe l'"obligation" est le débiteur (gharîm), la personne "obligée" (madîn). Dieu veut donc dire : que celui-là se charge de dicter au scribe le texte stipulant ce dont il est redevable à l'égard de son créancier, et ce faisant, « qu'il craigne Allâh, son Seigneur » c'est-à-dire qu'il craigne le châtiment qu'Il Lui infligerait s'il lèse le créancier dans ses droits sachant que celui-ci ne pourra rien lui imposer et ne pourra se faire régler que si, lui, le débiteur, fait preuve d'honnêteté, et sinon, que ce créancier sera bien forcé de supporter sa malhonnêteté.

(**2**,282-283)4. *« Si celui à qui incombe l'"obligation" est ignorant (safîh) ou faible (ḏaʿîf) ou s'il ne peut pas dicter, que ce soit son représentant (waliyy) qui dicte avec probité ».*

Le "safîh" est ici le débiteur ignorant (jâhil) de ce qu'il convient de dicter au scribe.

... Mujâhid dit à ce propos : « Le "safîh" est celui qui ne sait pas dicter et qui ne s'y connaît pas en affaires ».

Certains considèrent que le “safîh” est ici le petit enfant mais cette opinion n’est pas exacte. Nous avions déjà montré ailleurs qu’en arabe “safah” signifie ignorance (jahl)[8]. Le “safîh” est donc ici l’ignorant qui ne sait pas comment faire dans cette situation ; entrerait aussi bien dans ce cas, l’homme d’âge mûr, ignorant de ces choses, que le petit enfant. Mais en fait, l’enfant n’est pas concerné car le texte dit : « si celui à qui incombe l’“obligation” est ignorant ou faible ou s’il ne peut pas dicter ». Si l’ignorant était le petit enfant les deux autres précisions qui suivent n’auraient plus de raison d’être.

Par conséquent, l’ignorant est celui qui ne sait pas dicter ou qui ignore tout des affaires. Le faible (d̲a‘îf) est celui qui ne peut pas dicter à cause de mutisme ou d’un défaut d’élocution. Enfin celui qui “ne peut pas dicter” est, soit celui qui est retenu prisonnier quelque part et ne peut être présent, soit celui qui est absent [pour une autre raison] et ne peut être là pour dicter. Ceux-ci étant dégagés de cette obligation, c’est à leur représentant (waliyy) qu’il est ordonné de dicter. (...)

(**2**,282-283)5. *« Demandez à ce que deux témoins [choisis] parmi vos hommes portent témoignage, et à défaut de deux hommes, [prenez] un homme et deux femmes — [tous choisis] parmi ceux que vous agréez comme témoins — en sorte que si l’une des deux femmes oublie [le témoignage] l’autre le lui rappelle ».*

5.1. *« parmi ceux que vous agréez comme témoins »* c’est-à-dire : parmi les gens justes (‘udûl) dont on est satisfait sous le rapport de la religion et de leur intégrité.

5.2. “*an tad̲illa ih̲dâ_humâ fa_tudhakkira ih̲dâ_humâ _l_ukhrâ*” = *(litt.) « que si l’une des deux se trompe l’autre lui fait rappeler ».*

... Suddiyy explique ainsi ce passage : « [en sorte que] si l’une des deux femmes oublie (tansâ) le témoignage, l’autre le lui rappellera ».

... Rabî‘ ... et D̲ah̲h̲âk interprètent ce passage ainsi : « Si l’une oublie, l’autre lui rappelle [ce qu’elle aura oublié] »[9].

5.2.1. Ce passage présente plusieurs variantes de lecture.

La plupart des lecteurs du H̲ijâz de Médine et certains lecteurs d’Irak lisent : “an tad̲illa... fa_tudhakkira...”. Ils considèrent que le verbe “an tad̲illa”, placé ici en position d’antériorité par rapport au verbe “tudhakkira” est à replacer en réalité après celui-ci [du point de vue syntaxique] avec le sens de : “in d̲allat” (si elle s’égare). Le sens du passage sera donc le suivant : demandez à ce que deux témoins parmi vos hommes portent témoignage et à défaut de deux hommes [prenez] un homme et deux femmes ... en sorte que l’une rappelle à l’autre si elle oublie.

Tabarî dira que cette lecture et cette compréhension est la plus exacte. Il signalera encore deux autres lectures qu’il considèrera comme valables :

5.2.2. ● l’une, transmise par AL_A‘mach : “in̲ tad̲illa̲... fa_tudhakkiru̲”, et dont le sens est très proche de celui de la variante précédente ;

● l’autre : “an tad̲illa... fa_tad̲h̲k̲ura”.

Tabarî précise que ceux qui adoptent cette lecture sont partagés quant à sa signification :

— selon les uns le sens est encore sensiblement le même que celui des deux lectures précédentes ;

— selon d'autres, qui se réfèrent à Sufiân ibn ʿAyyina, le sens est totalement différent, le verbe "tadhkura" ne signifiant plus "rappeler" à la mémoire (dhâkira) mais rendre "dhakar" c'est-à-dire "rendre masculin ou rendre homme" : « afin que l'une des deux ne soit pas isolée et que chacune rende [le témoignage de] l'autre équivalent à celui d'un homme ».

Tabarî expliquera comment une telle compréhension peut se justifier du point de vue linguistique, mais considérera celle-ci comme complètement erronée et insensée et s'expliquera longuement sur ce point. Mais revenons à la lecture principale de ce passage et à la suite de son commentaire :

(**2**,282-283)6. *« Que les témoins ne refusent pas* [*leur témoignage*] *lorsqu'ils sont requis ».*

Les commentateurs divergent sur l'état des "témoins" (ach_chuhadâ') auxquels Dieu interdit ici de refuser leur témoignage.

Tabarî commente longuement ce passage et mentionnera cinq avis différents sur la nature et la qualification légale de l'obligation énoncée ici. Ce passage présente en effet deux possibilités fondamentales de compréhension :

— selon l'une, la traduction serait la suivante : « que les "témoins" ne refusent pas [d'être témoins] lorsqu'ils sont requis »[10];

— selon l'autre, la traduction est celle qui a été donnée ci-dessus.

En résumé, en suivant les rubriques principales du commentaire de Tabarî, la divergence se présente ainsi :

— s'agit-il des gens qui sont appelés à être témoins d'un acte juridique, et qui ne doivent pas refuser de l'être? Dans ce cas aussi, est-ce une obligation stricte ou une simple recommandation?

— s'agit-il de ceux qui ont été témoins d'un acte juridique et qui ne doivent pas refuser de faire connaître leur témoignage lorsqu'on le leur demande?

6.1. ● Selon les uns, ce passage signifie : que personne ne refuse d'être témoin lorsqu'il lui est demandé de l'être lors de la mise par écrit d'un contrat à remplir à une échéance déterminée ! Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Rabîʿ a dit à propos de ce passage : « Il arrivait qu'un homme s'adressât à beaucoup de gens pour avoir un témoin et qu'aucune des personnes sollicitées ne lui réponde ; c'est ainsi qu'Allâh... fit descendre ce passage : que "les témoins" ne refusent pas [d'être témoins] lorsqu'ils sont appelés [à l'être] ».

... Qatâda a dit de même. (...)

D'autres, qui admettent toutefois la même signification, considèrent que cette obligation de répondre quand on est sollicité pour être témoin des droits et des devoirs d'autrui, n'est vraiment impérative qu'en cas d'absence de toute autre personne. Si on trouve quelqu'un d'autre, celui qui a été sollicité en premier lieu peut répondre s'il le veut ou refuser. C'est là l'avis de Chaʿbî (...)[11].

Parmi ces commentateurs, certains considèrent toutefois que c'est là une recommandation (nadab) et non une obligation (farḏ).

6.2. ● Selon d'autres ce passage signifie : que celui qui est porteur d'un témoignage (chahâda) ne refuse pas de répondre à celui qui lui demande de le faire connaître ! Ces commentateurs se réfèrent aux propos suivants :

... Mujâhid commente ainsi ce passage : « “Que les témoins ne refusent pas [de témoigner] lorsqu'ils sont requis” après avoir été effectivement témoins ».

... Mujâhid a encore dit : « Si c'est un témoignage [dont tu es porteur et qui t'est demandé] fais-le connaître[12] mais si on te demande d'être témoin, vas-y si tu veux, sinon, n'y vas pas ».

6.3. [Tabarî ajoute] L'avis le plus pertinent est celui des commentateurs qui disent ceci : que les témoins ne refusent pas de répondre lorsqu'ils sont appelés à faire connaître leur témoignage auprès des autorités ou du juge, pour que ce qui doit revenir à qui de droit lui revienne.

Nous considérons que ce que nous disons là est le plus exact car Dieu ordonne ici aux **témoins** (chuhâdaʾ) de répondre lorsqu'ils sont appelés à témoigner, et Il leur attribue déjà la qualité de “témoins”. En effet, il n'est permis de les appeler ainsi que parce qu'il leur a été demandé auparavant d'être témoins [lors de la conclusion du contrat] et c'est ce témoignage (chahâda) dont ils sont porteurs et qu'ils vont faire connaître, qui leur confère cette qualité. Par contre, avant qu'ils n'aient été appelés à être témoins [de la conclusion du contrat], il n'est pas encore permis de leur donner cette qualité sans quoi il n'y aurait pas un seul homme raisonnable sur terre qui ne mériterait d'être appelé ainsi alors que par une telle appellation on voudrait seulement dire qu'il sera témoin ou qu'il sera admis à l'être.

De plus, le fait que le terme “chuhâda” soit déterminé par l'article “al” (dans “ach_chuhâda”, les témoins) indiquent qu'il s'agit ici de personnes connues et elles le sont effectivement par le témoignage dont elles sont porteurs[13].

Si l'ordre de Dieu s'adressait ici effectivement à des personnes quelconques, pour les appeler à être témoins il pourrait être formulé ainsi : “wa lâ yaʾba châhidun idhâ mâ duʿiya”[14]. [Il n'en est pas ainsi] bien que nous considérions pour d'autres raisons, que celui qui est appelé à être témoin se doit de répondre à cette demande s'il est sollicité et s'il n'y a personne d'autre pour l'être à sa place, de même qu'un scribe se doit d'écrire [les contrats] s'il est sollicité et s'il ne se trouve personne d'autre pour le faire.

(**2**,282-283)7. *« Ne répugnez point à l'écrire... » jusqu'à « prenez des témoins lorsque vous faites des transactions ».*

7.1. *« Ne répugnez point à l'écrire* [*cette “obligation”*] *qu'elle soit petite ou grande, jusqu'à son échéance (ilâ ajali_hi) »* c'est-à-dire : vous, qui vous êtes engagés à l'égard de quelqu'un à remplir une “obligation” à une échéance déterminée, ne dédaignez pas d'écrire cette “obligation”, qu'elle soit importante ou non, [en sorte qu'elle reste écrite] jusqu'à l'échéance ; cet écrit devra comporter la mention des biens et du terme.

7.2. *« cela est plus équitable (aqsaṯu) auprès d'Allâh »* c'est-à-dire que cela est plus juste (aʿdalu) aux yeux de Dieu que de ne pas l'écrire **ou** de négliger sa mise par écrit.

7.3. *« plus "correctif" (aqwamu) pour le témoignage »*. Le verbe "qâma" (d'où l'élatif "aqwam") est employé pour dire par exemple redresser une chose tordue, la rendre droite. La mise par écrit du contrat contenant les termes mêmes dans lesquels il a été établi par le vendeur et l'acheteur ou le créancier et le débiteur, est plus à même de pouvoir **rectifier** le témoignage oral des témoins ; de ce fait, leurs témoignages concorderont avec l'écrit et il ne pourra plus y avoir de différend entre eux ; le cas échéant, il sera beaucoup plus évident pour les juges de trancher entre les parties qu'ils ne pourraient le faire sur la base d'autres possibilités de preuves.

7.4. *« et plus à même de vous éviter de douter »*[15] c'est-à-dire que cette mise par écrit du contrat sera plus à même de vous éviter d'avoir des doutes au sujet des témoignages de ceux qui témoigneront de vos obligations grandes ou petites et de leurs échéances.

7.5. *"illâ an takûna tijâratan h̲âd̲iratan tudîrûna_hâ bayna_kum" = « à moins qu'il ne s'agisse d'une opération commerciale immédiate à laquelle vous procédez entre vous de la main à la main »*.

Tabarî signale que ce passage présente plusieurs variantes dont les deux principales sont :

— "illâ an takûna tijâratan h̲âd̲iratan tudîrûna_hâ", variante adoptée par certains lecteurs de Kûfa et qui est celle du texte arabe donné ici. Tabarî considère que cette variante a été transmise de façon trop isolée et il lui préfère celle qui a été adoptée par tous les lecteurs du Hijâz et d'Irâq et même par la plupart des autres :

— "illâ an takûna tijâratun h̲âd̲iratun tudîrûna_hâ".

Tabarî expliquera longuement la construction syntaxique de chacune de ces variantes mais pour l'essentiel elles ont le même sens et c'est le suivant :

Après avoir interdit aux croyants de négliger de faire mettre par écrit les droits (h̲uqûq) qu'ils ont sur leurs débiteurs, Dieu — que Son invocation soit magnifiée — excepte de cette obligation le cas des droits qu'ils ont sur eux mais qui sont réglés séance tenante par une transaction de main à main (yad bi yad). Dans ce cas, Il leur permet de ne pas établir d'écriture car chacun d'eux, nous voulons dire : les vendeurs et les acheteurs sont déjà avant de se séparer en possession de ce qu'ils s'étaient engagés mutuellement dans le contrat à se remettre. Étant donné qu'après cela, il ne subsiste plus d'obligation de l'un à l'égard de l'autre, il n'y a plus d'intérêt à établir des écritures.

7.6. "*wa achhidû idhâ tabâya ʿtum*" = *« prenez* [*néanmoins*] *des témoins lorsque vous faites des transactions »*.

7.6.1. Dieu — que Sa louange soit magnifiée — veut dire ceci : prenez des témoins pour toutes vos transactions, petites ou grandes, réglées sur le champ ou à terme, payées comptant ou à crédit, car la permission que Je vous accorde à ne pas établir d'écriture entre vous dans le cadre d'une opération commerciale immédiate faite de main à main, ne signifie pas que Je vous permette de ne pas prendre de témoins lorsque vous vendez ou achetez quelque chose car il est à craindre que si vous négligiez de prendre des témoins, l'une des parties ne cause un préjudice à l'autre. Soit que l'acheteur soit lésé si le vendeur nie que la marchandise a été effectivement vendue [et payée] ; dans ce cas le vendeur aura alors une preuve évidente (bayyina) contre l'acheteur [sa marchandise se trouvant chez celui-ci] alors que ce dernier n'en aura pas ; si le vendeur prête serment l'affaire sera jugée en sa faveur et le bien acquis par l'acheteur sera une pure perte. Soit que le vendeur soit lésé si l'acheteur qui n'a pas encore réglé tout le prix de son achat, nie avoir acheté quelque chose. (...)

7.6.2. [Tabarî ajoute] Les commentateurs divergent ensuite à propos du passage « prenez des témoins » : est-ce un ordre impératif (amrun wâjib) de la part de Dieu ou une recommandation ?

● Les uns disent que c'est là une recommandation : si le contractant le veut, il prend des témoins, sinon il n'en prend pas. Ils se réfèrent à Chaʿbî et à Al_H̲asan.

... Al_H̲asan a dit : « Si tu prends des témoins de la transaction c'est là une garantie pour ce qui doit te revenir, mais si tu n'en prends pas il n'y a pas de mal ».

● Les autres disent que prendre des témoins est obligatoire. Ils se réfèrent à

... D̲ah̲h̲âk qui, après avoir cité le passage « à moins qu'il ne s'agisse d'une opération commerciale immédiate à laquelle vous procédez entre vous de main à main, auquel cas il n'y a aucun grief à vous faire si vous ne l'écrivez pas » a dit :

« Mais par contre "prenez des témoins" de cette opération "lorsque vous faites des transactions". Allâh ordonne ici de prendre des témoins pour les opérations faites de main à main, qu'elles soient importantes ou non ».

C'est cet avis qui est le plus pertinent [conclut Tabarî].

(**2**,282-283)8. *« Que ni le scribe ni le témoin ne subisse de préjudice* ; *si vous le faisiez ce serait une prévarication de votre part ».*

8.1. "*lâ yudârra kâtibun wa lâ chahîd*".

Comme cela avait été vu en com. (**2**,233)3., le verbe "yud̲ârra", du seul point de vue grammatical, peut être soit la contraction de la forme active "yud̲ârir" : il nuit, il cause un préjudice ou un dommage, fait subir une contrainte..., soit la contraction de la forme passive "yad̲ârar" : il subit un préjudice, etc... ;

— s'il est considéré comme actif, "scribe" et "témoin" étant les sujets, la traduction du passage sera la suivante : « Que ni le scribe ni le témoin ne causent de préjudice à personne » (traduction correspondant aux avis exposés en 8.1.1. et 8.1.2.) ;

— s'il est considéré comme un passif ou plus exactement comme le dit Tabarî « comme un verbe dont le sujet n'est pas nommé (mâ lâ yusammâ fâʿilu_hu) », la traduction sera la suivante : « Que ni le scribe ni le témoin ne subissent de préjudice ». Dans ce cas, la question est de savoir qui est le sujet réel du verbe c'est-à-dire qui pourrait leur faire subir un préjudice. Tabarî adoptera cette deuxième possibilité de compréhension et répondra à cette question en 8.1.3.

Les commentateurs sont partagés sur le sens de ce passage.

8.1.1. ● Selon les uns, Dieu interdit ici au scribe qui établit les écritures entre les personnes qui ont des droits et des devoirs les uns à l'égard des autres (ahl al_ḫuqûq), de léser leurs droits, l'un en écrivant ce qui ne lui a pas été dicté [par le débiteur ou son représentant], l'autre, en témoignant pour autre chose que ce pour quoi il a été appelé à témoigner. Cet avis est fondé sur des propos de Ṯâwus, d'Al_Ḫasan, de Qatâda et d'Ibn Zayd.

... Qatâda a dit : « Que le témoin craigne Allâh dans son témoignage, qu'il n'en retranche rien de vrai et n'y ajoute rien de faux ; [de même] que le scribe craigne Allâh dans l'écrit qu'il établit, qu'il n'omette rien de vrai et n'ajoute rien de faux ».

Ceux qui interprètent ce passage de cette façon considèrent que la forme "lâ yuḏârra" remplace après assimilation, la forme "lâ yuḏârir̳".

8.1.2. ● Selon d'autres, ce passage signifie : que le scribe et le témoin ne causent pas de préjudice à ceux qui font appel à eux en refusant, l'un à faire profiter de sa connaissance de l'écriture et l'autre du témoignage dont il est porteur. Cet avis est fondé sur les propos suivants :

... Ibn Jurayj demanda à ʿAṯâ la signification de ce passage : "lâ yuḏârra kâtibun wa lâ chahîd". ʿAṯâ répondit : « Qu'ils ne causent de préjudice à personne en refusant de faire profiter de ce qu'ils savent »[16].

... Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Que le scribe et le témoin, lorsqu'ils sont requis, ne répondent pas "Nous avons à faire" (inna la_nâ ḫâja) ».

... Aṯâ et Mujâhid ont dit : « "Que ni le scribe ni le témoin ne causent de préjudice à personne" : le scribe se doit d'écrire et celui qui a été auparavant témoin du contrat [se doit de témoigner s'il est requis] ».

8.1.3. ● Enfin selon d'autres, ce passage signifie : que celui qui fait appel au scribe ne lui fasse pas subir de préjudice et que celui qui fait appel au témoin ne fasse pas subir de préjudice au témoin. Ceux qui interprètent ce passage de cette façon considèrent que la forme "lâ yuḏârra" remplace "lâ yuḏârar̳" en tant qu'il s'agit ici d'un verbe dont le sujet n'est pas nommé ; ils se réfèrent aux propos suivants :

Tabarî cite ici une dizaine de propos concordants dont nous ne retiendrons que les deux principaux ; il mentionne aussi, au passage, l'existence d'une lecture d'Ibn Masʿûd, où le verbe se trouve à sa forme initiale "lâ yuḏârar", lecture parfois adoptée par Mujâhid.

... Abd Allâh ibn Kathîr rapporte que Mujâhid lisait "lâ yuḏârar..." et disait à ce propos : « Ceci concerne le cas où celui [des contractants] qui a un droit [à faire valoir] s'en va faire appel à son scribe ou à son témoin alors que tous deux sont occupés à leur travail ou à leurs affaires, qu'il leur serait préjudiciable de laisser ce qu'ils sont en train de faire, et qu'ils n'abandonneraient leur travail ou leurs affaires qu'en étant contrariés ou lésés ».

... Mujâhid a encore expliqué ce passage ainsi : « Il ne faut pas solliciter quelqu'un en lui disant “viens établir un écrit pour moi” ou “viens témoigner pour moi” [en insistant], alors que cette personne répond “je suis occupé, cherche quelqu’un d’autre”. Il ne faut pas lui dire ensuite : “crains Allâh car il t’a été ordonné d’écrire pour moi” car ce serait là un préjudice (muḏârra). A celui qui agit ainsi, Allâh dit [en quelque sorte] : laisse-le et cherche quelqu’un d’autre. Il en est de même pour le témoin ».

8.1.4. [Tabarî ajoute] C’est là l’avis le plus pertinent : le passage signifie donc : que celui qui demande un scribe ou un témoin ne les contraigne pas (lâ yuḏârra_humâ)[17] à répondre à sa demande alors qu’ils sont occupés à leurs affaires personnelles.

Si nous considérons que cet avis est le plus pertinent c’est que du début à la fin de ce verset le “discours divin direct adressé”, sous la forme “faites ceci” ou “ne faites pas cela”, est adressé à ceux qui ont des droits ou des devoirs (ahlu_l_ẖuqûq) ; ces ordres et ces interdits, adressés à la personne de l’“interlocuté” (mukhâṯab), concernent ce qui doit être établi entre eux comme écritures ou ce qui doit être l’objet d’un témoignage à charge ou à décharge et qui porte sur les engagements (duyûn) pris les uns à l’égard des autres[18]. Quant aux ordres ou aux interdits concernant d’autres personnes qu’eux [c’est-à-dire, autre que les “interlocutés directs”], ils sont dans tous les cas adressés à la personne de l’absent (ghâ’ib) et non à celle de l’“interlocuté”, comme dans les passages : « Qu’un scribe l’écrive » ou « Que les témoins ne refusent pas lorsqu’ils sont requis ».

> Or dans ce passage “lâ yuḏârra kâtibun...” il est dit de **ne pas faire** une certaine chose, et il est dit immédiatement après dans la suite du verset « si vous le faisiez ce serait une prévarication de votre part ».

Si ceux à qui s’adresse l’ordre [de ne pas faire] sont aussi ceux à qui il est dit ensuite « si vous le faisiez ce serait une prévarication de votre part », compte tenu de ce qui a été dit, ceux à qui s’adresse l’ordre seront donc les “ahl al_ẖuqûq”, c’est-à-dire ceux qui se sont engagés mutuellement à des obligations [et auxquels ce verset s’adresse en premier lieu]. Le passage signifie donc : que de la part de ces gens « ni le scribe ni le témoin ne subissent de préjudice ».

8.2. *« si vous le faisiez ce serait une prévarication (fusûq) de votre part »*[19].

Les commentateurs divergent sur le sens de ce passage[20].

8.2.1. ● Pour certains le sens est le suivant : si le scribe porte préjudice [à l’un des contractants ou aux deux] en écrivant autre chose que ce qui lui est dicté, ou si le témoin [leur] porte préjudice en modifiant le témoignage dont il est porteur c’est là « une prévarication (fusûq) de votre part » c’est-à-dire un mensonge (kadhib) de leur part [le discours étant considéré alors comme s’adressant directement au scribe et au témoin].

... Ibn Zayd a dit : « “Si vous le faisiez ce serait là “fusûq” de votre part” : le “fusûq” est le mensonge[21].

C’est là du “fusûq” car le scribe ment (kadhaba) en altérant son écrit et le témoin ment en altérant son témoignage. Allâh leur fait savoir que ce qu'ils font tient du mensonge (kadhib) ».

8.2.2. ● D'autres partagent notre avis [dit Tabarî]. Nous avions montré que le passage précédent signifie : « Que ni le scribe ni le témoin ne subissent de préjudice » de la part de ceux qui les requièrent. Par les termes « si vous le faisiez ce serait une prévarication de votre part » Dieu veut dire, par conséquent : si vous faites ce que Je vous ai interdit, à savoir, porter préjudice au scribe ou au témoin [en les contraignant à écrire ou à témoigner] vous commettez un péché (ithm) et une désobéissance (maʿçiya).

... Ibn Abbâs interprète ainsi : « Si vous faisiez **autre chose que ce que Je vous ai ordonné** ce serait une prévarication de votre part ».

... Il a dit aussi : « "Si vous [le] faisiez ce serait "fusûq" de votre part" or le "fusûq" est la désobéissance (maʿçiya) »[22].

(**2**,282-283)9. *Fin du verset 282.*

« Craignez Allâh » : ô vous qui contractez des engagements, craignez Dieu pour ce qui concerne les scribes et les témoins : ne leur faites pas subir de préjudice ; et craignez Dieu pour ce qui touche à toutes Ses autres limites normatives [en particulier celles qu'Il a définies dans ce verset] : veillez à ne pas les négliger!

« Allâh vous instruit » : Il vous fait connaître clairement ce qui vous revient obligatoirement [de droit] et ce qui vous incombe obligatoirement [comme devoir]. Agissez conformément à ces obligations !

« et au sujet de toute chose Allâh est Très-Savant » Dieu connaît "toute chose" c'est-à-dire toutes vos œuvres, et le reste [c'est-à-dire ce qui reste caché dans les âmes et ne se manifestent pas en œuvres][23] ; Dieu prend toutes ces choses en compte et vous récompensera en conséquence.

(**2**,282-283)10. *Commentaire du verset 283.*

10.1. "*wa in kuntum ʿalâ safarin wa lam tajidû kâtiban fa rihânun maqbûḏa*" = *« Si vous êtes en voyage et que vous ne trouviez pas de scribe (kâtib) prenez des gages (rihân) ».*

> Tabarî signale ici d'autres variantes de lecture sur les mots "kâtib" et "rihân". Nous en retiendrons simplement ceci : quelques Anciens lisent "kitâb" (l'écrit, le fait d'écrire) au lieu de "kâtib" (le scribe) et que selon cette lecture, le passage a le sens suivant : « si vous ne trouvez pas de moyen pour écrire » ; c'est-à-dire si vous n'avez pas d'encre, de papier ou de plume.

10.2 *fa in amina baʿḏu_kum baʿḏan*" = *« Si l'un d'entre vous se fie à l'autre,* c'est-à-dire : les deux parties qui s'engagent mutuellement étant en voyage et ne trouvant pas de scribe, si l'obligé est une personne de confiance pour le propriétaire des biens ou pour celui qui a engagé l'obligation et que celui-ci ne prend pas de gages [pour garantir son droit] dans ce cas

"*fa _l_yu'addi _l_ladhî _'tumina amânata_hu wa _l_yattaqi _Llâha Rabba_hu*"

= *« que celui en qui il a été fait confiance s'acquitte de ce qui lui a été confié et qu'il craigne Allâh, son Seigneur ! »*[24], c'est-à-dire : qu'il Le craigne pour ce qui concerne l'obligation qu'il a envers celui à l'égard de qui il s'est engagé ; qu'il ne renie pas sa dette, ne lui en cèle rien et ne tente pas de s'enfuir car il s'exposerait à un châtiment de Dieu à nul autre pareil ; qu'il remplisse donc son obligation envers celui qui lui a fait confiance !

[Tabarî ajoute] Nous avions mentionné précédemment l'avis de ceux qui considéraient que ce statut abroge les statuts énoncés dans le verset précédent, concernant l'établissement des écrits et la prise de témoins, et nous avions indiqué alors quel était l'avis le plus pertinent pour qu'il ne soit pas utile d'y revenir ici (voir ci-dessus 1.2.2. ; 2.2. et 2.3.).

10.3. [Précision sur le "crédit de confiance" (iʿtimân) et la prise de gages (irtihân)].

A propos du passage : « Si l'un d'entre vous se fie à l'autre, que celui en qui il a été fait confiance s'acquitte de ce qui lui a été confié », il nous a été rapporté que ... D̲ah̲h̲âk a dit : « Ceci, en cas de voyage, mais non dans le cas où le créancier est à demeure et qu'il a un moyen de trouver un scribe : en effet dans ce cas, la confiance n'est plus à prendre en considération et il est inutile de prendre des gages ».

[Tabarî ajoute] Lorsque D̲ah̲h̲âk dit que le créancier n'a pas à se fier simplement à son débiteur s'il a les moyens de faire établir les écritures et de prendre des témoins — et ce [précise Tabarî] même s'ils sont tous deux en voyage — son avis rejoint celui dont nous avons établi précédemment la validité.

Mais lorsqu'il dit que la prise de gages (irtihân), est sous ce rapport, comme le "crédit de confiance" (i'timân), à savoir que le créancier n'aurait pas à prendre de gages s'il trouve scribe et témoin, nous disons que cela n'a aucun sens ; en effet, il est parfaitement établi que l'Envoyé — sur lui les Grâces et la Paix — a acheté de la nourriture à crédit (nasâʿan) et qu'il donna une cuirasse en gages. Il est donc permis de prendre des gages, que l'on soit en voyage ou à demeure, compte tenu de cette donnée traditionnelle concernant l'Envoyé et sachant que lorsque le Prophète avait agi ainsi, il était en mesure de trouver un scribe ou un témoin car cela n'était nullement impossible à Médine ; ces deux contractants qui s'engagent mutuellement avec prise de gages, prendront néanmoins un scribe et un témoin car en s'engageant pour une échéance déterminée (ajalin musammâ) ils sont tenus d'établir des écritures et de prendre des témoins pour les biens [c'est-à-dire les biens dont le débiteur est redevable] et pour les gages [pris par le créancier et que celui-ci est tenu de restituer à l'échéance][25].

(**2**,282-283)11. *« Ne dissimulez pas le témoignage ! Quiconque le dissimule a un cœur "pécheur" ».*

11.1. "*lâ taktumû _ch_chahâda*" = *« Ne dissimulez pas le témoignage ! »* Dieu s'adresse ici aux témoins auxquels Il avait dit précédemment : « que les témoins ne refusent pas [leur témoignage] lorsqu'ils sont requis ! » (Voir ci-dessus par. 6.).

Il leur dit ceci : ne dissimulez pas devant les juges ce dont vous avez été témoins ! Répondez donc à celui pour qui vous avez témoigné [le créancier] afin qu'il puisse [le cas échéant] faire valoir ses droits contre son adversaire grâce à votre témoignage !

11.2. "*wa man yaktum_hâ fa_inna_hu âthimun qalbu_hu*" = « *quiconque le dissimule a un cœur "pécheur"* ».

Dieu fait savoir ensuite au témoin ce qu'implique pour lui la dissimulation de témoignage ou le refus de s'acquitter de son devoir de témoin lorsque celui qui le requiert lui demande de venir devant les magistrats ou les autorités.

... Rabîᶜ a dit à propos de ce passage : « Il n'est permis à personne de dissimuler un témoignage qu'il possède par-devers lui, même si celui-ci est à charge contre lui-même ou contre ses deux parents ; celui qui ferait cela commettrait un péché énorme »[26].

On remarquera ici la continuité subtile de ce verset, avec le verset 285 qui porte sur la nature du témoignage de foi. Il sera fait allusion à cette continuité dans le propos d'Ibn Abbâs que Tabarî va citer à présent.

... Ibn Abbâs a dit : « Parmi les péchés les plus graves, les plus graves sont :

[d'une part] associer un "autre" à Allâh car Il a dit : "celui qui associe [un autre] à Allâh, en vérité, Allâh lui interdit l'accès au Paradis et sa demeure ultime sera le Feu" (Cor. **5**,72).

[D'autre part] faire un faux témoignage ou dissimuler un témoignage, car Allâh a dit "quiconque le dissimule a un cœur pécheur" »[27].

11.3. *« et Allâh est Très-Savant au sujet de ce que vous faites »* c'est-à-dire qu'Il sait parfaitement si vous faites connaître comme il se doit le témoignage dont vous êtes porteur ou si vous le dissimulez alors que celui qui vous le demande en a besoin. De même, Il connaît parfaitement tous les aspects secrets ou apparents de vos actes qu'Il prend en compte pour vous sanctionner en conséquence comme vous le méritez[28].

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,282-283)

1. Ce propos est cité par Tabarî dans la dernière partie du commentaire du verset précédent (voir aussi com. (**2**,278-280)4. et sa note 5). Ibn Kathîr cite aussi ce propos et le fait suivre d'un khabar assez inattendu dans ce contexte mais toutefois très important puisqu'il situe l'obligation de faire mettre par écrit les engagements contractés dans une perspective hiéro-historique, point de vue que Tabarî n'abordera pas :

Ibn Abbâs rapporte que, lorsque ce verset sur les "dettes" fut révélé, l'Envoyé d'Allâh — ... — a dit : « Le premier être à avoir renié [un engagement] fut Adam — que la Paix soit sur lui —. Lorsqu'Allâh eut créé Adam Il frotta ses reins et en fit sortir sa postérité jusqu'au Jour de la Résurrection, puis Il commença à lui présenter ses descendants. Parmi eux, Adam vit un homme resplendissant de lumière et il demanda : Ô Seigneur ! Qui est cet homme? — Allâh répondit : c'est ton fils David. — Adam demanda : Ô Seigneur ! Quelle est la durée de sa vie? — Allâh répondit : soixante ans — Adam dit : Seigneur ! Allonge la durée de sa vie ! — Allâh répondit : Non, à moins que Je n'allonge la durée de sa vie en prenant sur la tienne.

Or la durée de la vie d'Adam était alors fixée à mille ans. [En prélevant quarante ans sur celle-ci] Allâh ajouta quarante ans à la vie de David puis Il inscrivit cela et prit les Anges à témoin.

Lorsqu'arriva pour Adam le moment de la mort et que les Anges vinrent le trouver, il déclara : Il me reste encore quarante ans à vivre ! — On lui répliqua : Tu en as déjà fait don à ton fils David ! — Adam dit : Je n'ai jamais fait une telle chose ! — Allâh fit alors apparaître l'écrit [prouvant cet échange] et fit témoigner les Anges. Finalement Allâh prolongea la vie de David jusqu'à cent ans tout en maintenant celle d'Adam à mille ans ».

2. « Lorsque vous engagez mutuellement une "obligation" » : le discours s'adresse ici en premier lieu à tous ceux qui engagent un contrat à terme, ceux qui s'engagent et ceux qui prennent l'engagement et qui ont des droits et des devoirs les uns envers les autres ; Tabarî les appellera "les gens de droits et de devoirs" (ahl al_huqûq). En second lieu le discours s'adresse plus spécialement à ceux qui prennent l'engagement et qui sont les gens qui ont un droit (al_ladhîna la_hum al_haqq).

3. Nous traduirons ici "dayn" par le terme général "obligation" et non par "dette" comme il l'est habituellement car ce mot a une signification trop limitée — du moins en contexte commercial — pour pouvoir recouvrir à cet endroit l'ensemble des possibilités de compréhension du terme "dayn" telles qu'elles apparaissent à la lumière du commentaire de Tabarî. (Toutefois, dans la suite du commentaire, nous serons amenés à le traduire parfois par "dette" lorsqu'il sera employé avec le sens qui est habituellement celui de ce mot en français).

Indépendamment du commentaire, d'autres traductions eussent été possibles ; compte tenu de l'importance de ce passage, nous proposons à la réflexion du lecteur quelques-unes de celles qui en ont été faites : « Croyants, quand vous contractez une dette à terme, mettez cela par écrit » (trad. H. Boubakeur). — « Ô vous qui croyez ! Écrivez la dette que vous contractez et qui est payable à une échéance déterminée » (trad. D. Masson). — « Ô vous qui croyez ! Quand vous êtes en situation de créancier à débiteur pour une dette à terme fixé, écrivez-le ! » (trad. R. Blachère).

D'après les deux premières traductions le discours s'adresse à celui qui contracte la dette ou l'obligation, c'est-à-dire au débiteur ou à l'obligé. D'après la troisième, le discours s'adresse au créancier ou d'une façon générale à celui à l'égard de qui l'obligation est engagée. Compte tenu du commentaire, il semble que parmi ces trois traductions, ce soit cette dernière la plus exacte.

4. Dans ce passage, le pronom de rappel "hu" renvoie au mot masculin "dayn" traduit par "obligation". En français le correspondant de ce pronom sera donc féminin. Compte tenu de la suite du verset, cet ordre d'écrire l'obligation ou la dette est en réalité un ordre de la faire mettre par écrit, l'acte d'écrire étant attribué ici à celui qui a la responsabilité de faire établir l'écrit, bien que ce soit le scribe qui l'écrive effectivement.

5. D'après un hadîth rapporté par Abû Hurayra (cité en note interc. en (**2**,186)3.2.), parmi les trois personnes dont la supplique n'est pas rejetée figure « celui qui subit une injustice et implore Allâh ».

6. Tabarî cite encore sept propos concordants qui fondent cet avis, en particulier ceux de Ibn Zayd, Âmir et de Saʿîd al_Khudrî. Voir plus loin par. 2.3.

7. Dahhâk avait été cité en 1.2.1. ; pour lui, faire établir les écritures est obligatoire, mais contraindre le scribe ou le témoin ne l'est pas. Voir plus loin par. 8.1.3. et 8.1.4.

8. A propos de "safah" voir com. (**2**,13) et com. (**2**,130-131)1.2.

9. D'après ces trois commentateurs le verbe "dalla", signifiant habituellement "se tromper", "s'égarer" a ici le sens d'oublier (nasiya).

10. Dans cette traduction le premier terme "témoins" (traduisant le terme "chuhadâ) est placé entre guillemets pour signaler qu'il ne doit pas être pris dans son sens strict car, selon ce point de vue, il désigne "par anticipation" les personnes qui seraient éventuellement témoins. Nous verrons plus loin, par. 6.3., que c'est sur ce point que Tabarî est en désaccord. Remarquons toutefois qu'il y avait quelque chose d'analogue dans le passage précédent où les termes "min_man tardawna min ach_chuhadâ", qui avaient été traduits par "parmi ceux que vous agréez comme témoins", signifient litt. : parmi ceux des témoins que vous agréerez. Tabarî ne relève pas cet

aspect qui eût été pourtant une justification supplémentaire de la validité de cette possibilité de compréhension qui est tout de même considérée par certains juristes comme la base de l'interdiction, faite à tout musulman ou musulmane, de refuser d'être témoins pour une cause juste si on le lui demande et s'il est disponible.

11. Il s'agirait ici d'une "farḏ kifâya" c'est-à-dire, littéralement, d'une obligation "suffisante" car son accomplissement par certains "suffit" pour que les autres en soient dispensés. Par certains côtés, ce type d'obligation rappelle l'obligation solidaire du droit français.

12. "fa aqim_hâ", litt. : dresse-le ; c'est-à-dire : acquitte-toi de ce témoignage.

13. La transcription littérale de ces termes ne tenant pas compte de l'assimilation phonétique serait : al_chuhadâ.

14. Ceci pourrait se traduire ainsi : « et qu'un témoin ne refuse pas lorsqu'il est appelé », c'est-à-dire : qu'un témoin éventuel ne refuse pas de l'être lorsqu'il y est appelé.

15. Litt. : « et plus proche de ce que vous ne doutiez pas ».

16. Litt. : « en ne faisant pas parvenir leur science (ʿilm) ». La science du scribe, c'est la connaissance de l'écriture et celle du témoin est la connaissance du témoignage dont il est porteur.

17. A cet endroit de son commentaire, Tabarî emploie le verbe "lâ yuḏârra" dans le sens actif de "lâ yuḏârir", ce qui lui permet d'expliciter les sujets réels de ce verbe, employé dans son sens passif : il s'agit ici des contractants, vendeur et acheteur, créancier et débiteur, qui ne doivent faire peser aucune contrainte sur les personnes auxquelles ils recourent pour établir le contrat ou en témoigner.

18. Les verbes qui sont dans ce cas, sont donc à la 2e personne du pluriel (ou à la 3e personne lorsque celle-ci, comme c'est le cas ici et aux paragraphes 3 et 4, est assimilée à l'un des "interlocutés") : ... lorsque vous vous engagez mutuellement... écrivez-la... demandez à ce que deux témoins... que vous agréez... ne répugnez pas à l'écrire... à laquelle vous procédez... si vous ne l'écrivez pas... prenez des témoins lorsque vous faites... et si vous le faisiez ce serait une prévarication de votre part.

19. Litt. « Si vous faisiez ce serait... » On remarquera que le verbe "in tafʿalû" (si vous faisiez) n'a pas de complément alors qu'il en exige normalement un. En 8.2.2., Ibn Abbâs rétablira un complément par un taqdîr quelque peu différent de celui que nous avons adopté lorsque nous traduisons par « si vous **le** faisiez... ».

20. Ces divergences font suite à celles qui portaient sur le passage précédent en 8.1. ; l'avis mentionné en 8.2.1. correspondra à celui qui l'est en 8.1.1. ; l'avis mentionné en 8.2.2. à celui qui l'est en 8.1.3.

21. "al_fusûq al_kadhib". Comme il arrive souvent dans ce genre d'explication il est difficile de savoir s'il s'agit d'une définition linguistique du terme "fusûq" (dans le sens où "fusûq" signifie mensonge, cette signification faisant alors partie de sa définition même) ou bien d'une interprétation spécifique de ce terme dont le sens fondamental est : le fait de sortir du droit chemin, c'est-à-dire : prévariquer, être pervers ; le sens étant alors : **la prévarication dont il est question ici** est le mensonge.

22. "al_fusûq al_maʿçiya". Même chose qu'en 8.2.1. ; voir note 20. Kasimirski relève parmi les significations du verbe "fasaqa" celle de "désobéir à Dieu". Voir aussi com. (**2**,**26**)3.4. et (**2**,**27**)1., tome 1, p. 124 et 125.

23. Sous ce rapport ce verset annonce déjà ce qui sera dit plus loin en **2**,**284**.

24. Les termes "amina", "uʼtumina" et "amâna" sont tous les trois de même racine ; celle-ci évoque la notion de garantie (amân ; voir com. (**2**,**126**)1.) et de foi, dans le sens ancien de "fides". De cette racine "amina" dérive aussi "îmân" qui désigne la "foi" entendu dans le sens de "credentia", croyance. Si nous avions essayé de traduire cet aspect de la racine nous aurions employé des termes "créance" et "crédit" qui sont d'ailleurs de la même étymologie que "croyance". En les employant dans leur ancien sens et non dans leur acception moderne, nous aurions pu traduire ainsi : « Si l'un d'entre vous donne "crédit" à l'autre, que celui qui a été "accrédité" s'acquitte de ce en quoi il lui a été fait "crédit" ».

Bien entendu, tout ce qui a été dit jusqu'à présent correspond au point de vue structurel sous lequel Tabarî envisage exclusivement ce passage. Si cette phrase était isolée de son contexte, d'autres significations de ces termes deviendraient prépondérantes et ce sont celles-ci qu'il faudrait alors traduire. Le passage pourrait prendre la signification suivante : « Si l'un d'entre vous confie un dépôt (amina) à un autre que celui qui l'a reçu (u'tumina) restitue le dépôt à lui confié (amânata_hu) ».

25. Ce passage coranique peut donc aussi concerner les "gages" confiés au créancier, puisque ces gages sont une sorte de dépôt de confiance de la part du débiteur (Voir note précédente).

26. Le témoignage sous toutes ses formes a un caractère "sacré" du fait qu'il porte nécessairement sur un aspect de la vérité, même s'il ne s'agit que de vérité des faits, et sous ce rapport, il est un reflet du témoignage de foi lui-même, premier pilier de l'Islâm. Ce témoignage pourrait se formuler de cette façon : "il n'y a pas de vérité (ḫaqq) autre que la Vérité (Ḫaqq)", Ḫaqq étant un des noms essentiels de Dieu.

27. La gravité du péché est ici accentuée car il est directement attribué au cœur. Il n'est pas dit ici que c'est l'homme "corps et âme" qui est pécheur mais que c'est son cœur qui l'est car c'est celui-ci qui commet le péché ; le cœur étant en effet le siège de l'intelligence, c'est par lui que la vérité peut être saisie. Il est d'ailleurs dit dans le Coran, que des cœurs "entendent" ou au contraire qu'ils sont "sourds", qu'ils "comprennent" ou au contraire qu'ils "sont ignorants".

28. Voir aussi com. (**2**,284-286)1.

⁂

لِّلَّهِ مَا فِى
ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ
أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ
مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٨٤﴾ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ
بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ
وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ
مِّن رُّسُلِهِۦ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ

ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا
مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن
نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ
عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ
وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا
عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾

« A Allâh appartient ce qui est dans les Cieux et sur la terre. (2,284)
Que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes ou que vous le teniez caché, Allâh vous en demandera compte ; Il pardonnera à qui Il veut et châtiera qui Il veut.
De toute chose, Allâh est Capable ».

“li_llâhi mâ fî _s_samâwâti wa mâ fî _l_ard̲i wa in tubdû mâ fî anfusi_kum aw tukhfû_hu yuh̲âsib_kum bi_hi _llâhu fa_yaghfiru li_man yachâ'u wa yu'adhdhibu man yachâ'u wa _llâhu 'alâ kulli chay'in qadîrun”.

« L'Envoyé a foi en ce qui a été descendu vers lui de la part de son Seigneur, ainsi que les croyants ; chacun a foi en Allâh, en Ses Anges, en Ses Livres et en Ses Envoyés ; [disent :] “Nous ne faisons aucune différence entre l'un [ou l'autre] de Ses Envoyés”. Ils disent [aussi] : (2,285)
“Nous avons entendu et nous avons obéi ! Pardon Seigneur ! Vers Toi est le “devenir” ».

“âmana _r_rasûlu bi_mâ unzila ilay_hi min rabbi_hi wa _l_mu'minûna/kullun âmana bi _llâhi wa malâ'ikati_hi wa kutubi_hi wa rusuli_hi/lâ nufarriqu bayna ah̲adin min rusuli_hi/wa qâlû sami'nâ wa at̲a'nâ ghufrâna_ka rabba_nâ wa ilay_ka _l_maçîru”.

« Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable ; (2,286) en sa faveur [il y a] ce qu'elle a réalisé [en bien] et en sa défaveur ce qu'elle a commis [comme mal].

Seigneur ! ne nous reprends pas si nous avons "oublié" ou fauté !

Seigneur ! ne nous charge pas d'un pacte comme Tu en as chargé ceux [qui ont vécu] avant nous !

Seigneur ! ne nous impose pas ce que nous n'avons pas la capacité de faire!

Fais-nous grâce ! Pardonne-nous ! Fais-nous miséricorde !

C'est Toi notre Protecteur ! Soutiens-nous contre les gens impies ! »

"lâ yukallifu _llâhu nafsan illâ wusʿa_hâ la_hâ mâ kasabat wa ʿalay_hâ mâ _ktasabat/rabba_nâ lâ tu′âkhidh_nâ in nasînâ aw akht̲a′nâ rabba_nâ wa lâ tah̲mil ʿalay_nâ içran kamâ h̲amalta_hu ʿalâ _l_ladhîna min qabli_nâ rabba_nâ wa lâ tuh̲ammil_nâ mâ lâ t̲âqata la_nâ bi_hi wa _ʿfu ʿannâ wa_′ghfir la_nâ wa _rh̲am_nâ anta mawlâ_nâ fa_nçur_nâ ʿalâ _l_qawmi _l_kâfirîna".

De même que les versets 1 à 5 de cette sourate de la Génisse l'ouvraient en termes généraux de foi et de salut, ces trois versets la closent en termes de réaffirmation de l'essentiel de la doctrine et de demande de pardon.

Pour avoir une vue rapide de leur enchaînement on se reportera aux paragraphes 1.3., 2.1. et 2.4.

(**2**,284-286)1. *« Que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes ou que vous le teniez caché, Allâh vous en demandera compte* ; *Il pardonnera à qui Il veut et châtiera qui Il veut »*[1].

Tabarî donne d'abord un commentaire spécifique de ce passage du point de vue structurel, en montrant son rapport avec le témoignage et sa dissimulation, mentionnés dans la fin du verset précédent (voir com. (**2**,282-283)11.). Il est probable, qu'à son point de vue, ce commentaire structurel ne correspondait qu'à un aspect très particulier du verset car il n'y reviendra plus lorsqu'il donnera son avis préférentiel (en 1.4.). Toutefois, c'est de cet aspect spécifique qu'il partira pour aborder ensuite les aspects généraux de ce passage.

Ce passage signifie : pour ce qui touche au témoignage concernant les droits du propriétaire[2] et dont vous êtes porteur, que vous manifestiez le reniement et la négation ou que vous teniez cacher l'intention de le renier, ou encore, pour ce qui concerne d'autres choses, que vous fassiez apparaître vos mauvaises dispositions ou que vous les teniez cachées, Dieu les prendra en compte ; Il sanctionnera qui Il veut parmi ceux d'entre vous qui auront mal agi et pardonnera à qui Il veut.

Les commentateurs divergent ensuite à propos de ceux qui sont concernés par ce passage.

1.1. ● Certains disent la même chose que nous : Dieu parle ici des témoins [qui ont assisté à la conclusion d'un contrat] et qui dissimulent le témoignage dont ils sont porteurs. Ces commentateurs rattachent ensuite à leur cas celui de tous ceux qui leur sont semblable [sous ce rapport] et qui se proposent au fond d'eux-mêmes de faire des actes de désobéissance [mais tiennent leurs intentions cachées] ou qui, au contraire, font apparaître cette désobéissance au grand jour. Ceux qui partagent cet avis se réfèrent au propos d'Ibn Abbâs, de Akrama, de Chaʿbî.

... Akrama a dit : « Que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes ou que vous le teniez caché..." concerne le fait de dissimuler le témoignage ou [au contraire] de le faire connaître tel qu'il est »[3].

1.2. ● D'autres commentateurs disent que, par ce verset, Dieu fait savoir à Ses serviteurs qu'Il les reprendra [au Jour du Jugement] aussi bien pour les actes qu'ils auront effectivement accomplis que pour ceux qu'ils se seront proposés de faire sans les accomplir. Ceux qui interprètent ce passage de cette façon sont partagés à leur tour de la façon suivante :

1.2.1. ● Selon les uns, Dieu aurait ensuite abrogé ce passage par [les versets suivants, en particulier][4] : « Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable, en sa faveur ce qu'elle a réalisé [en bien] et en sa défaveur ce qu'elle a commis ». Ces commentateurs se réfèrent aux propos suivants :

Tabarî citera plus d'une vingtaine de propos concordants. Pour bien les comprendre il est nécessaire d'avoir lu les deux versets suivants (285 et 286).

... Saʿîd ibn Marjâna a dit : « Un jour que je vins chez Abd Allâh ibn Umar, il récita ce verset : "que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes ou que vous le teniez caché, Allâh vous en demandera compte ; Il pardonnera à qui Il veut et châtiera qui Il veut". Ibn Umar dit ensuite :

— Si nous sommes "repris" selon ce qui est dit dans ce verset nous sommes perdus à coup sûr !" et il pleura au point que ses larmes s'écoulaient sur son visage ».

Ibn Marjâna ajoute : « Je me rendis ensuite chez Abd Allâh ibn Abbâs et lui dit :

— Ô Ibn Abbâs, j'étais chez Ibn Umar qui me récita ce verset (...) et me dit ensuite que si nous sommes "repris" selon ce qui s'y trouve énoncé nous sommes à coup sûr perdus ; puis il a pleuré au point que les larmes s'écoulaient sur son visage.

Ibn Abbâs me répondit :

— Qu'Allâh pardonne à Abd Allâh ibn Umar ; en fait les Compagnons de l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — ont été émus par ce verset comme l'a été Ibn Umar. Or Allâh a fait descendre ensuite : "Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable, en sa faveur ce qu'elle a réalisé et en sa défaveur ce qu'elle aura commis". Allâh efface donc (nasakha)[5] la suggestion (waswasa) et maintient les paroles et les actes ».

... Saʿîd ibn Jubayr rapporte qu'Ibn Abbâs a dit à propos de ce passage : « Lorsque ce verset fut révélé, leur cœur [des Compagnons] en fut pénétré d'émotion comme il ne le fut jamais auparavant et l'Envoyé d'Allâh — ... — dit [à cette occasion] : “Nous avons entendu et obéi et nous sommes sauvés”.

[Ibn Abbâs ajoute] Allâh projeta ensuite la foi dans leur cœur et révéla : “L'Envoyé a foi en ce qui a été descendu vers lui de la part de son Seigneur ainsi que les croyants...” (...)

Le Prophète récita ensuite : Seigneur ne nous reprend pas si nous avons “oublié” ou fauté ! et le Seigneur lui répondit : “c'est fait” (qad fa'altu). — Il récita ensuite : Seigneur ne nous charge pas d'un pacte comme Tu en as chargé ceux [qui ont vécu] avant nous ! et le Seigneur répondit : “c'est fait” ; puis il récita : Seigneur ne nous impose pas ce que nous n'avons pas la capacité de faire ! Et le Seigneur répondit : “c'est fait” ; puis il récita : “Fais-nous grâce ! Pardonne-nous ! Fais-nous miséricorde ! C'est Toi notre Protecteur ! Soutiens-nous contre les gens impies ! et le Seigneur répondit : “c'est fait” »[6].

...Suddiyy a dit : « Le jour où ce verset fut descendu [Allâh fit savoir aux croyants] qu'ils étaient repris pour tout ce que leur âme leur suggérait même sans l'avoir accompli. Ils s'en plaignirent auprès du Prophète — ... — :“Allâh nous tiendra-t-Il rigueur pour nos œuvres même si nous ne les avons pas effectivement accomplies ? mais, par Allâh, nous ne pourrons pas dominer la suggestion (waswasa) !”

[Suddiyy ajoute] Allâh abrogea ce verset par celui qui suit : “Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable” or vous n'êtes pas capables de dominer les suggestions de l'âme »[7].

1.2.2. ● Selon les autres, ce verset est définitif [muḫkama) et non abrogé et signifie que Dieu demandera compte à Ses serviteurs pour tout ce qu'ils auront fait comme pour tout ce qu'ils se seront proposés de faire [en mal] et qu'ils auront eu l'intention d'accomplir, sans l'avoir accompli effectivement : Il le pardonnera aux croyants et en tiendra rigueur (yu'âkhidhu) aux impies et aux hypocrites.

Tabarî citera plus d'une dizaine de propos concordants sur lesquels se fondent ceux qui partagent cet avis :

... Ibn Abbâs a dit : « Au Jour de la Résurrection, Allâh dira : “Mes Scribes n'ont inscrit de vos actes que ceux qui étaient apparents ; quant à ceux que vous avez tenu secrets, Je vous en demanderai aujourd'hui des comptes et Je pardonnerai à qui Je veux et Je châtierai qui Je veux”.

... Ibn Abbâs a dit : « Le passage “Que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes ou que vous le teniez caché, Allâh vous en demandera compte” n'a pas été abrogé. Au Jour de la Résurrection, quand Il réunira les créatures, Allâh leur dira : “Je vais vous faire savoir ce que vous cachiez en vos âmes et que Mes Anges eux-mêmes n'ont pas aperçu[8]”. Allâh fera savoir aux croyants ce dont leur âme les entretenait et Il leur pardonnera (...) et Il fera savoir aux gens qui doutent [de la vérité] ce qu'ils dissimulaient comme négation ; cela correspond à Sa Parole : “Il pardonnera à qui Il veut et châtiera qui Il veut” (...) ».

... Al H̱asan a dit : « Ce verset est définitif (muẖkama) et n'a pas été abrogé ».
... Mujûhid a dit à propos de ce passage : « Cela concerne le doute et la certitude »[9].

1.2.3. ● Enfin, tout en étant d'accord avec ceux qui disent que ce verset est définitif et non abrogé et que Dieu apprend ici à Ses serviteurs ce qu'Il fera en conséquence des actes qu'ils auront manifestés ou cachés, certains commentateurs considèrent que Dieu prendra en compte (yuẖâsibu)[10] tous les actes cachés ou apparents de tous ses serviteurs, et qu'Il les sanctionnera, sauf que la sanction de ce qu'ils ont tenu caché et qu'ils n'ont pas accompli se présente dans ce monde sous la forme de malheurs et d'affaires douloureuses qui les frappent et les attristent. Ils se fondent sur les propos suivants :

... D̲ah̲h̲âk rapporte au sujet de ce passage que Aïcha — qu'Allâh soit satisfait d'elle — disait : « A celui qui pense à faire une mauvaise action mais ne l'accomplit pas, Allâh envoie des soucis (hamm) et de la tristesse à la mesure de la préoccupation (hamm) qui l'incitait à faire cette mauvaise action qu'il n'a finalement pas accomplie, et c'est là son expiation ».

... D̲ah̲h̲âk rapporte aussi que Aïcha disait à ce propos : « Tout serviteur [d'Allâh] qui songe à commettre un acte de désobéissance ou qui en entretient son âme, Allâh le rétribuera en conséquence dans ce monde : il aura des craintes, de la tristesse et des soucis ».

... Ibn Zayd rapporte de la part de sa mère que celle-ci avait interrogé Aïcha sur ce verset « Que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes ou que vous le teniez caché, Allâh vous rétribuera en conséquence » et sur le passage suivant : « Celui qui accomplit une mauvaise action sera rétribué en conséquence » (Cor. **4**,123).

Aïcha lui répondit : « Personne ne m'interrogea sur ces passages depuis que j'ai interrogé à ce sujet l'Envoyé d'Allâh — sur lui les Grâces et la Paix — : Ô Aïcha, me dit-il, c'est là, de la part d'Allâh, suivre le serviteur [dans ses intentions et ses actes] en le sanctionnant par ce qui le frappe : par la fièvre, un malheur, une piqûre, et même par la crainte subie lorsqu'on égare un objet de quelque valeur que l'on a placé dans sa manche et que l'on retrouve finalement [dans le vêtement] sous l'aisselle. Et c'est ainsi que le croyant se dégage de ses fautes comme l'or rouge sort du creuset ».

1.3. [Conclusion de Tabarî] Le commentaire le plus pertinent que nous avons mentionné est celui qui a été donné par ceux qui disent que ce verset est définitif et non abrogé ; en effet, il ne peut y avoir abrogation (naskh) d'un statut que par un autre statut qui en soit la négation (nafyi) sous tous les rapports. Or le passage « Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable, en sa faveur ce qu'elle a réalisé et en sa défaveur ce qu'elle a commis » ne remet nullement en cause le statut énoncé dans le passage « Que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes ou que le vous teniez caché, Allâh vous en demandera compte ».

Par ailleurs, [au Jour dernier], la Reddition des comptes (muẖâsaba) n'implique pas nécessairement châtiment (ʿuqûba) ou répréhension (mu'âkhadha) pour toutes les fautes qui auront été prises en compte. Dieu fait savoir qu'au Jour de la Résurrection, les criminels, voyant les registres de leurs actes, s'écrieront : « Malheur à nous ! Qu'est-ce donc que ce livre qui ne laisse rien de petit ou de grand sans le prendre en compte » (Cor. **18**,49) ce qui signifie que toutes leurs fautes, petites et grandes, se trouveront consignées dans ces registres.

Mais pour les croyants, même si tous leurs actes se trouveront également consignés, cela n'impliquera pas qu'ils soient châtiés pour autant ; en effet Dieu leur a promis de pardonner leurs fautes vénielles (çaghâ'ir) s'ils s'abstiennent de commettre les fautes capitales (kabâ'ir) : « Si vous évitez les fautes capitales que Nous vous avons interdites, Nous effacerons vos mauvaises actions et Nous vous ferons entrer [au Paradis] d'une belle façon » (Cor. **4**,31).

Ceci prouve que si Dieu prend en compte tous les actes de Ses serviteurs, même les actes que leur âme a tenu cachés et qu'ils n'ont pas effectivement accomplis, il ne les châtiera pas en conséquence de cette seule prise en compte.

Il se peut, par contre, que par cette prise en compte [ou cette reddition de comptes] Dieu veuille faire connaître à Ses serviteurs l'étendue de Sa Faveur à leur égard lorsqu'Il effacera leurs fautes.

... Ibn Umar rapporte que le Prophète — ... — a dit : « Au Jour de la Résurrection,

> Allâh s'approchera de Son serviteur croyant jusqu'à poser sur lui Son "aile protectrice" (kanafa_Hu) et Il lui fera reconnaître toutes ses mauvaises actions en lui disant : "Reconnais-tu cela ? — "Oui ! — Tu l'as cachée dans ce bas-monde, Je te la pardonnerai donc aujourd'hui !
>
> Puis le Seigneur lui montrera ses bonnes actions et dira [aux Anges] : "Voici ! Lisez son livre !" (Cor. **69**,19). Quant à l'impie il sera appelé devant les témoins [de son impiété] ».

1.4. [Mise au point] Quelqu'un nous dira peut-être que dans ces conditions toutes les créatures ne seront reprises et sanctionnées que pour les fautes commises et ne seront récompensées que pour les actes de bien qu'ils auront effectivement réalisés. Alors que signifie ici la promesse qu'Allâh "pardonnera à qui Il veut" et la menace qu'"Il châtiera qui Il veut" pour ce qui est en vos âmes, que vous le fassiez connaître ou que vous le teniez caché.

En fait, la promesse (waʿd) s'adresse aux croyants ; comme nous l'avons dit, Dieu leur promet de leur pardonner les désobéissances les plus graves qu'ils envisageaient de faire [mais qu'ils n'ont pas faites] à condition qu'ils se soient abstenus des fautes capitales. Quant à la menace (waʿîd), elle s'adresse aux hypocrites (munâfiqûn) : ceux-là seront châtiés pour ce que leur âme aura dissimulé comme doute ou incertitude au sujet de Dieu et de Son unicité ou au sujet de la fonction prophétique de Son Prophète, ou au sujet de ce qu'il transmit de la part de Dieu et concernant le Retour ultime et la Résurrection. Cette interprétation rejoint ce que disaient Ibn Abbâs et Mujâhid (ci-dessus 1.2.2.) et ceux qui partagent leur avis, à savoir que le passage « ... ou que vous le teniez caché, Allâh vous en demandera compte » signifie qu'Il vous demandera des comptes [ou : qu'Il tiendra compte] de vos doutes ou de votre certitude même si vous tenez cela caché.

Notre commentaire présente toutefois une différence en ce que celui qui est menacé par les termes "Il châtiera qui Il veut" est l'hypocrite qui aura caché en son âme un doute sur Dieu ou sur toute autre chose au sujet de laquelle le doute est impiété ; quant à celui qui fait l'objet de la promesse énoncée dans les termes "Il pardonnera à qui Il veut" c'est le croyant qui aura tenu caché en son âme les mauvaises actions qu'il se proposait d'accomplir et qu'il n'a finalement pas accomplies ; il ne sera pas repris pour ces choses [qui seront effacées comme si elles n'avaient pas été consignées]. On rapporte que l'Envoyé d'Allâh — ... — a dit : « Celui qui se propose de faire une bonne action et ne l'accomplit pas, une bonne action est inscrite en sa faveur, et celui qui se propose de faire une mauvaise action mais ne l'accomplit pas, rien n'est inscrit en sa défaveur ».

1.5. *« De toute chose Allâh est Capable »*. Dieu est Capable (Qâdirun ʿalâ) de pardonner les fautes que le croyant envisageait de commettre mais qu'il a tenu cachées en son âme [et dont nul autre que Dieu, Lui-même, n'est témoin] comme Il est Capable de châtier l'impie qui dissimule en son âme le doute au sujet de l'unicité divine et de la prophétie. (...)

(**2**,284-286)2. *Commentaire du verset 284.*

2.1. *« L'Envoyé a foi (âmana) en ce qui a été descendu vers lui de la part de son Seigneur ainsi que les croyants ; chacun a foi en Allâh, en Ses Anges en Ses Livres (Kutubi_Hi) et en Ses Envoyés ».*

"*âmana _r_Rasûlu*" = *(litt.) « L'Envoyé a eu foi »* c'est-à-dire qu'il a reconnu (çaddaqa) et affirmé (aqarra) la vérité de[11]

"*mâ unzila ilay_hi*" = *« ce qui a été descendu vers lui »*, c'est-à-dire, de ce qui lui a été révélé (ûḫiya ilay_hi) de la part de son Seigneur et qui fait partie du Livre[12] : ce qui y est déclaré licite ou illicite, les promesses et les menaces, l'ordre et l'interdit et toutes les autres significations qu'il contient.

On dit aussi que ce verset a été révélé après le verset précédent car les Compagnons du Prophète avaient été éprouvés par la menace que Dieu leur avait adressée en disant qu'Il leur demanderait des comptes, même pour ce qu'ils tenaient caché au fond de leur âme. Ils s'en plaignirent au Prophète — ... — qui leur répondit : « Vous dites peut-être comme les Fils d'Israël "Nous avons entendu et nous avons désobéi"[13]. Ils répondirent : "Pas du tout ! Nous avons entendu et nous avons obéi". C'est ainsi que Dieu fit descendre une révélation comportant des termes [identiques à] des propos tenus par le Prophète et ses Compagnons.

Tabarî mentionne ensuite une variante mineure de lecture : "kitâb" au lieu de "kutub" ; "kitâb" étant pris dans ce cas pour un collectif, précise Tabarî.

2.2. "*lâ nufarriqu bayna aḫadin min Rusuli_Hi*" = « [*ils disent* :] *Nous ne faisons aucune différence entre l'un* [*ou l'autre*] *de Ses Envoyés* ».

Cette phrase comporte une ellipse : le verbe "yaqûlûna" (ils disent) n'est pas mentionné car le texte est suffisamment explicite ; pour ceux qui lisent “lâ nufarriqu” (nous ne faisons aucune différence) l’existence du “nûn” (marquant la première personne du pluriel) dispense de toute autre argumentation.

> Tabarî signale à cet endroit une autre lecture “lâ yufarriqu” (il ne fait aucune différence) au lieu de “lâ nufarriqu” qu’il considère toutefois comme la seule lecture admissible. Dans ce cas ce passage ne comporte pas d’ellipse et vient directement à la suite de ce qui précède avec le sens suivant : l’**ensemble** des croyants a foi en Allâh... en Ses Envoyés **et ne fait aucune différence** entre eux... ».

Ce passage signifie donc : tous les croyants ont foi en Dieu, en Ses Anges, en Ses Livres et en Ses Envoyés et disent : “Nous ne faisons aucune différence entre Ses Envoyés” en croyant à certains prophètes et non en d’autres : au contraire ils reconnaissent que tous sont véridiques, que ce qu’ils ont transmis provient d’auprès de Dieu et qu’ils n’ont fait qu’appeler les hommes vers Dieu. Ceux qui ont foi en l’Envoyé se distinguent donc en cela des Juifs (Yahûd) qui ont reconnu Moïse et non Jésus, et des Chrétiens qui ont reconnu Moïse et Jésus et non Muhammad. (...)

2.3. *« Ils disent : “Nous avons entendu et nous avons obéi ! Pardon Seigneur ! »*

“*qâlû*” = *« Ils disent »*, c’est-à-dire : tous les croyants disent :

“*samiʿnâ*” = *« nous avons entendu »* : nous avons entendu la Parole de notre Seigneur, Son ordre (amr) au sujet de ce qu’il faut faire et Son interdit (nahyi) au sujet de ce dont il faut s’abstenir ;

“*wa ataʿnâ*” = *« et nous avons obéi »* : nous T’avons obéi, Seigneur, dans tout ce que Tu nous as imposé comme obligation (farâ’id), dans toutes les œuvres d’obéissance par lesquelles Tu veux que nous T’adorions, et nous nous en remettons à Toi;

“*ghufrâna_Ka*” = *(litt.) « Ton Pardon Seigneur ! »* : pardonne-nous Seigneur !

[Tabarî précise] Nous avions déjà expliqué que “ghufrân” et “maghfira” signifient le “voile” (sitr) que Dieu laisse tomber sur les fautes de celui à qui Il pardonne (ghafara la_hu), dont il s’abstient de déchirer le voile protecteur dans ce monde et dans l’Autre, et à qui Il fait grâce du châtiment[14] ;

“*wa ilay_Ka _l_maçîr*” = *« vers Toi est le “devenir” »* : vers Toi, Seigneur, notre Retour, et notre terme ultime.

2.4. [Circonstances entourant la révélation de ce verset — circonstances de la révélation du verset suivant]

... Hakîm ibn Jâbir a dit : « Lorsque fut révélé le verset “l’Envoyé a foi en ce qui a été descendu vers lui de la part de son Seigneur...” jusqu’à “... vers Toi est le devenir”, l’Ange Gabriel [dit au Prophète] — En vérité, Allâh, Puissant et Majestueux — a fait le meilleur éloge de toi et de ta communauté ; demande-Lui et tu obtiendras !

Le Prophète adressa alors cette demande :

“Allâh n’impose à une âme que ce dont elle est capable...” jusqu’à la fin du verset ».

(**2**,284-286)3. *Commentaire du verset 286.*

3.1. "*lâ yukallifu _Llâhu nafsan illâ wusʿa_hâ*" = *« Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable »*[15] : Il ne lui impose que les œuvres d'adoration qu'elle sera capable d'accomplir, qui ne la mettront pas à l'étroit et ne lui seront pas astreignantes.

Le terme "wusʿa_hâ" (traduit par "ce dont elle est capable") est un substantif provenant du verbe "wasiʿa" : on dira "wasiʿa_nî hadhâ _l_amru" (litt. : cette chose me contient, ou, correspond à mon étendue ou me met à l'aise) pour dire : je suis capable de faire cette chose.

... Ibn Abbâs a dit : « Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable" : Il s'agit des croyants pour lesquels Allâh a rendu aisé (wasiʿa) tout ce qui touche à leur religion. C'est ainsi qu'Il a dit :

"Il ne vous a rien imposé de gênant dans la religion" (Cor. **22**,78) ;
"Allâh veut pour vous la facilité et non la difficulté" (Cor. **2**,185) ;
"Craignez Allâh autant que vous le pouvez" (Cor. **64**,16) ».

... Ibn Abbâs a dit aussi : « Lorsque le verset précédent fut révélé il y eut une rumeur parmi les croyants. Ils [vinrent auprès de l'Envoyé et lui] dirent :

— Ô Envoyé d'Allâh ! C'est un fait, nous pouvons nous repentir de ce que fait la main, la jambe ou la langue, mais comment nous repentir de la suggestion (waswasa) et comment faire pour nous empêcher d'en avoir?

C'est alors que l'Ange Gabriel apporta ce verset "Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable..." or [ajoute Ibn Abbâs] vous ne pouvez pas vous empêcher d'avoir des suggestions[16] ».

3.2. "*la_hâ mâ kasabat wa ʿalay_hâ mâ_ktasabat*" = *« en sa faveur ce qu'elle a réalisé et en sa défaveur ce qu'elle a commis »* en faveur de cette âme, dont Dieu vient de dire qu'Il ne lui impose que ce dont elle est capable, revient tout ce qu'elle aura fait ou chercher à faire en bien ; en sa défaveur il y aura tout ce qu'elle aura fait en mal[17]. C'est aussi de cette façon que Qatâda et Suddiyy commentent ce passage :

... Qatâda a dit : « "Pour elle ce qu'elle aura réalisé" c'est-à-dire ce qu'elle aura fait en bien (khayr) et "contre elle ce qu'elle aura commis" c'est-à-dire contre elle ce qu'elle aura fait en mal (charr) ».

(**2**,284-286)4. *Commentaire de la fin de ce verset.*

La fin de ce verset constitue une prière (duʿâ) très fréquemment récitée par les croyants et intégrée dans de multiples oraisons. Le Discours divin prend ici la forme d'une invocation directe adressée par les serviteurs à leur Seigneur ; Tabarî le présente ainsi :

C'est là un enseignement que Dieu — Puissant et Majestueux — adresse à Ses serviteurs croyants pour qu'ils sachent comment L'invoquer et quoi dire dans leur invocation.

... Suddiyy a dit : « Au moment où ce verset fut révélé... l'Ange Gabriel dit au Prophète :

— Ô Muhammad ! Dis cela [lors de tes invocations] ! ».

4.1 “*Rabba_nâ lâ tu'âkhidh_nâ in nasînâ aw akhṯa'nâ*” = « [*Notre*] *Seigneur ! ne nous reprend pas si nous avons* “*oublié*” *ou fauté !* »[18].

4.1.1. Ce passage signifie : ne nous reprend pas si nous avons “oublié” une chose que Tu nous a imposé de faire ou si nous avons fauté en faisant une chose que Tu nous a interdite.

... A propos de ce passage, Ibn Zayd a dit de même : « ... Si nous “oublions” une chose que Tu nous as imposée (iftaraḏta_hu ʿalay_nâ) ou si nous fautons en faisant une chose que Tu nous a interdite ».

... Qatâda rapporte à ce propos : « Il m'a été rapporté que le Prophète — ... — a dit : “En vérité, Allâh — Puissant et Majestueux — passe outre à ce que les membres de cette communauté “oublient” et à ce que leur suggère leur âme” ».

4.1.2. *Distinction entre oubli et* “*oubli*” *(nisyân).*

[Tabarî ajoute] Quelqu'un nous dira peut-être ceci : est-il possible que Dieu reprenne Ses serviteurs pour des choses qu'ils auront oubliées ou commises par erreur? Nous répondrons que le “nisyân” se présente sous deux aspects : d'une part, l'“oubli” qui est une forme de négligence (taḏyîʿ) ou d'omission (tafrîṯ)[19]; d'autre part, l'oubli dû à l'incapacité (ʿajz) de retenir ce qui a été appris par cœur, ou l'oubli dû à une faiblesse intellectuelle empêchant de garder consciencieusement ce qui a été confié.

4.1.2.1. L'“oubli” dû à la négligence ou à l'omission consiste à laisser (ou à délaisser) (taraka) une chose que Dieu a ordonné de faire; c'est le “nisyân” pour lequel le serviteur souhaite que Dieu ne lui en tienne pas rigueur. C'est pour un “nisyân” de ce genre que Dieu a sanctionné Adam — qu'Allâh Lui accorde Ses Grâces — et l'a expulsé du Paradis; Dieu dit à ce propos « Nous avions conclu autrefois un pacte avec Adam; ensuite il [Le] délaissa (nasiya)... » (Cor. **20**,115).

C'est aussi de ce type de “nisyân” dont il est question dans le verset « aujourd'hui Nous les négligeons (nasâ_hum) comme ils ont négligé (nasû) la Rencontre de ce Jour » (Cor. **7**,51)[20].

Lorsque le serviteur demande à son Seigneur qu'Il ne le reprenne pas pour ses “oublis” c'est de cette sorte d'“oubli” qu'il s'agit dans la mesure, toutefois, où sa négligence et son omission ne sont pas de l'impiété (kufr) à l'égard de Dieu; en effet, il n'est pas permis de demander à Dieu de ne pas tenir rigueur de l'impiété, car Il a fait savoir que c'est là une chose qu'Il ne pardonnera pas; or il n'est pas permis de Lui demander de faire une chose alors qu'Il a déclaré qu'Il ne la fera pas.

4.1.2.2. Quant à l'oubli pour lequel le serviteur ne sera pas repris, c'est celui qui est dû à la faiblesse de sa constitution qui l'empêche de garder les choses en mémoire ou à un manque de force intellectuelle qui ne lui permet pas de faire attention à tout ce à quoi il lui a été demandé de veiller; ce genre d'oubli, donc, n'est pas une désobéissance, et ne rend pas le serviteur pécheur; il n'y a donc pas lieu de demander d'en être pardonné. C'est le cas, par exemple, pour celui qui fait tous ses efforts pour retenir le Coran mais qui l'oublie ensuite et cela non parce qu'il en a été distrait par autre chose mais parce qu'il est, de par sa nature, incapable de s'en souvenir.

4.1.3. *Distinction entre faute (khaṯa') et simple erreur (khaṯa').*

De même, la faute (khaṯa') se présente sous deux aspects :

— d'une part, la faute qui consiste à faire délibérément une chose que Dieu a interdite. C'est là une faute pour laquelle le serviteur sera repris [et pour laquelle il peut demander à ne pas l'être] ;

— d'autre part, la faute qui est faite par ignorance comme, par exemple, le fait de manger à la fin de la nuit de Ramadan en croyant que le fajr n'est pas encore arrivé [alors qu'en fait il l'est déjà] ou encore, un jour nuageux, le fait d'attendre le moment imparti à une prière au point de dépasser son temps tout en croyant ne pas encore y être entré. C'est là encore un genre d'erreur dont Dieu ne tiendra pas rigueur au serviteur et par conséquent pour lesquelles il n'y a pas de sens à demander au Seigneur de ne pas être repris.

4.2. "*Rabba_nâ wa lâ taẖmil ʿalay_nâ içran kamâ ẖamalta_hu ʿalâ _l_ladhîna min qabli_nâ*" = *« Seigneur ! ne nous charge pas d'un pacte (içr) comme Tu en as chargé ceux* [*qui ont vécu*] *avant nous ! »*

4.2.1. ● Le terme "içr" a ici le sens de pacte (ou engagement) (ʿahd) comme dans le passage suivant où Dieu fait dire au Prophète : « Affirmez-vous [la vérité de ce que je vous transmets] et sur cette base, prenez-vous mon pacte (içri_î) ? » (Cor. **3**,81).

Ce passage signifie donc : ne nous impose pas un engagement comme Tu en as imposé antérieurement aux Juifs et aux Chrétiens, engagement que nous serions incapables de remplir fidèlement. Les Juifs et les Chrétiens ont été chargés de certaines œuvres et Tu as pris leur engagement qu'ils les accompliront effectivement, or ils ne les ont pas accomplies[21].

Dieu fait savoir ici à la communauté de Muẖammad — qu'Il lui accorde Ses Grâces et Sa Paix — qu'elle doit avoir le désir de ne pas se voir imposer l'engagement de faire certaines œuvres comme cela fut le cas pour ceux qui les ont précédé, œuvres qui, négligées, faites avec erreur ou oubliées, les amèneraient dans la même situation que ceux qui ont vécu avant eux.

Les commentateurs qui expliquent ce passage comme nous le faisons se réfèrent aux propos suivants :

... Suddiyy a dit : « "al_içr" est l'engagement auquel étaient tenus les Juifs qui nous ont précédé ».

Tabarî cite encore sept autres propos concordants sur ce point : Mujâhid, Qatâda, Ibn Abbâs, Ḏaẖẖâk et Ibn Jurayj.

4.2.2. ● Selon d'autres commentateurs ce passage signifie : ne nous charge pas de fautes et de crimes comme Tu en as chargé les communautés qui nous ont précédés en sorte que Tu nous métamorphoserais en singes ou en porcs comme Tu le fis pour eux. Cet avis est fondé sur des propos de Aṯâ ibn Abî Rabâẖ et d'Ibn Zayd :

... Ibn Zayd a commenté ainsi ce passage : « Ne nous charge pas d'un péché (dhanb) pour lequel il n'y a aucun repentir ni aucune expiation possible ».

4.2.3. ● Enfin, d'autres commentateurs disent que "içr" a ici le sens de fardeau (thaql) ; ceux qui partagent cet avis citent Rabîʿ et Ibn Wahb :

... Rabîʿ donne le sens suivant à ce passage : « "Ne nous charge pas d'un fardeau comme Tu en as chargé ceux qui nous ont précédé" c'est-à-dire : ne sois pas exigeant et sévère à notre égard comme Tu l'as été à l'égard des Gens du Livre ».

4.3. "*Rabba_nâ wa lâ tuẖammil_nâ mâ lâ ṯâqata la_nâ bi_hi*" = *« Seigneur ! ne nous impose pas ce que nous n'avons pas la capacité* [*de faire*] *! »* c'est-à-dire : dites également : Seigneur, ne nous astreins pas à faire des œuvres que nous ne pourrons pas accomplir car elles auront été trop lourdes pour nous.

Dieu fait donc savoir ici à Ses serviteurs qu'ils doivent Lui demander de faciliter les obligations qu'Il leur impose. Ceci est confirmé par la demande qu'ils doivent Lui adresser ensuite en disant :

4.4. *« Fais-nous grâce ! Pardonne-nous ! Fais-nous miséricorde ! »*

"*wa _ʿfu ʿannâ*" = *« fais-nous grâce »*[22] de la sanction pour les manquements que nous aurons commis dans l'accomplissement de certaines obligations même si celles-ci étaient faciles à accomplir ;

"*wa _ghfir la_nâ*" = *(litt.) « couvre pour nous ! »*[23] c'est-à-dire : voile (ustur) les péchés dans lesquels nous avons glissé et qui concernent les rapports entre Toi et nous, ne les dévoile pas et ne nous couvre pas de honte en les rendant manifestes ;

"*wa _rẖam_nâ*" = *« fais-nous miséricorde ! »*[24] c'est-à-dire : submerge-nous d'une miséricorde par laquelle Tu nous sauveras de Ton châtiment car nul ne pourra en être sauvé, pas même par ses œuvres, sans une pure miséricorde de Ta part ; en effet, nos œuvres ne nous sauveront pas si Tu ne nous fais pas miséricorde en nous assistant providentiellement pour que nous accomplissions ce que Tu agréeras de notre part.

... Ibn Zayd a dit à ce propos : « Ce n'est que par Ta miséricorde [Seigneur] que Nous arrivons à faire ce que Tu nous as ordonné ou à ne pas faire ce que Tu nous as interdit ».

4.5. "*Anta Mawlâ_nâ fa_nçur_nâ ʿalâ _l_qawmi _l_kâfirîn*" = *« C'est Toi notre Protecteur ! Soutiens-nous contre les gens impies ! »*[25] : c'est Toi notre Protecteur qui se chargera de nous soutenir (waliyyu_nâ bi_naçri_Ka)[26] car personne parmi ceux qui Te sont hostiles ou qui sont impies à Ton égard ne nous soutiendra ; nous sommes croyants et obéissants et Tu es, Toi, le Protecteur (waliyy) de celui qui T'obéit, et l'Adversaire de celui qui est impie.

"*unçur_nâ*" = *« Soutiens-nous »* pour que, grâce à Toi, nous puissions remporter la victoire contre les gens impies qui nient Ton unicité[27], adorent en dehors de Toi des divinités et des "semblables" (andâd)[28] et qui, dans leur désobéissance à Ton égard, n'obéissent qu'au Chayṯân[29].

On rapporte qu'une fois que Dieu eut fait descendre ce verset sur Son Envoyé, et que celui-ci l'eut récité, Dieu l'exauça pour toutes les demandes qui y sont contenues.

... Saʿîd ibn Jubayr rapporte qu'Ibn Abbâs a dit : « Lorsque ces versets, à partir de "l'Envoyé a foi en ce qui a été descendu vers lui de la part de son Seigneur", furent révélés, le Prophète — ... — les récita ; quand il parvint aux termes "Ton Pardon Seigneur !"[30] Allâh — Puissant et Majestueux — lui répondit : — Je vous ai déjà pardonné.

Quand il parvint aux termes "Seigneur ! ne nous reprend pas si nous avons "oublié" ou fauté", Allâh ... lui répondit : — Je ne vous chargerai pas [de difficultés] (lâ uhamillu_kum).

Quand il parvint aux termes "pardonne-nous", Allâh — béni et exalté soit-Il — lui répondit : — Je vous ai pardonné (qad ghafartu la_kum).

Quand il parvint aux termes "fais-nous miséricorde", Allâh... lui répondit : — Je vous ai fait miséricorde.

Quand il parvint aux termes "Soutiens-nous contre les gens impies", Allâh ... lui répondit : — Je vous ai soutenu contre eux »[31].

Tabarî rapporte encore six autres propos semblables dans lesquels la réponse que Dieu fait au Prophète s'adresse à l'ensemble de la Communauté.

Puis il cite un propos de Dahhâk d'après lequel cette réponse concernait au contraire personnellement le Prophète.

Enfin Tabarî termine le commentaire de ce verset et achève le commentaire de cette deuxième sourate par le propos suivant :

... Abû Ishaq rapporte que, lorsque Muʿâdh terminait de lire cette sourate et arrivait aux termes "Soutiens-nous contre les gens impies" il disait : — Amîn !

NOTES DU COMMENTAIRE DES VERSETS (**2**,284-286)

1. Pour le début de ce verset, voir com. (**2**,116)2.

2. Voir com. (**2**,282-283)1.1.

3. Pour les témoins qui avaient l'intention de dissimuler le témoignage, le dissimuler effectivement c'est faire apparaître dans le domaine des actes, ce qui n'était tout d'abord que l'intention de faire une mauvaise action mais, par contre, faire connaître le témoignage comme ils y sont tenus, c'est cacher cette mauvaise intention.

4. La précision entre crochets est nécessaire car en réalité ces commentateurs se référeront à l'un ou à l'autre des deux derniers versets de la sourate ou aux deux à la fois.

5. A propos des différents sens du verbe "nasakha", voir com. (**2**,106).

6. "qad faʿaltu" signifie litt. : je l'ai déjà fait.

7. Selon la terminologie coranique il faut distinguer les suggestions sataniques (Cf. Cor. **114**,4 et 5) des suggestions de l'âme (Cf. Cor. **50**,16) c'est-à-dire d'ordre "psychique" en employant ce terme d'après le sens premier de "psychè". Les docteurs sont unanimes pour dire que, si les suggestions sataniques sont repérables pour les croyants par leurs caractéristiques et leur marque spéciale en sorte qu'ils peuvent relativement s'en préserver avec facilité, il n'en est pas de même des suggestions d'ordre "psychique", car l'être ayant une tendance naturelle à s'identifier à son âme, les suggestions venant de celle-ci sont d'autant plus puissantes et insidieuses. (Voir plus loin par. 3.1.).

8. Il s'agit ici des Anges dont la fonction est d'inscrire les actes des êtres. (Cf. Cor. **82**,10 et 11).

9. C'est-à-dire : le doute ou la certitude que l'être cache au fond de son âme ou manifeste en paroles ou en actes. Cette interprétation correspond à une possibilité de compréhension indépendante de celles qui ont été mentionnées précédemment et d'ordre beaucoup plus général.

10. Dans cet avis le verbe "ẖâsaba" n'est pas pris exactement dans le sens de "demander des comptes à" ou de "faire rendre des comptes à" au Jour de la Reddition des comptes (Yawm al_H̱isâb ; ẖisâb étant le maçdar du verbe ẖâsaba) mais dans le sens de "tenir compte de qqc pour qqn", ou "prendre en compte qqc pour qqn" ou encore celui de "rétribuer".

11. Le verbe "âmana" est ici à l'accompli ce qui suggère que la foi du Prophète et des Croyants est totalement accomplie c'est-à-dire, actuellement complète. Remarquons qu'il s'agit ici avant tout des Croyants pour qui l'appellation de "mu'minîn" signifie que le degré de foi dont il est question dans ce verset est pleinement et effectivement atteint. Toutefois, et c'est un aspect de la Générosité divine dans le texte révélé, il est aussi admissible d'envisager ce verset dans sa portée la plus générale, tout simple croyant participant de toute façon, à son degré et en fonction de ses possibilités, à la plénitude de la foi (Voir aussi Cor. **49**,14). A propos du verbe "âmana" et de son maçdar "îmân" voir com. (**2**,3)1., tome 1, p. 69.

12. Nous essayons le plus souvent de rendre littéralement les verbes "anzala" et "nazzala" par "faire descendre" en faisant, lorsque cela est nécessaire, la distinction entre la descente synthétique (inzâl) et la descente progressive (tanzîl). La traduction systématique par "révéler" ou "révélation" ne rendrait pas compte de la notion fondamentale de descente (nuzûl) attachée à ces termes évoquant les modalités spirituelles et historiques de la Révélation (Wahyi) envisagée en tant que "Descente du Coran" (Nuzûl al_Qur'ân) sur le cœur du Prophète (Voir com. (**2**,185)1.2. et ses notes 4 et 5).

13. Cf. Cor. **2**,93 et **4**,46.

14. Voir com. (**2**,261 à 263)3. et sa note 7.

15. Litt. : Allâh ne charge une âme que de son étendue ou de sa capacité (wusʿ), c'est-à-dire : l'étendue de ses possibilités. Bien entendu, il s'agit ici des possibilités réelles de l'âme, et non seulement des possibilités dont l'être a actuellement conscience. (Sur l'identité entre la notion de possibilité et celle de capacité envisagées cette fois non pas du point de vue individuel, mais du point de vue universel, voir com. (**2**,106)4. et sa note 19).

Rappelons que le verbe "wasiʿa" avait été traduit par "embrasser" (dans le sens d'embrasser une étendue) dans le verset du Piédestal en com. (**2**,255)5. et le participe actif "wâsiʿ" par "Tout-embrassant", "Large", "Capable" en com. (**2**,261-263)1.4. et (**2**,267-269)2.4.

16. Il n'est donc pas dans les possibilités propres de l'âme de pouvoir empêcher l'apparition des suggestions sur le plan de sa conscience. Mais le fait qu'elle ne **puisse** pas les empêcher d'apparaître n'implique pas qu'elle ne doive pas s'en garder, car se préserver de leur influence relève par contre de ses possibilités.

17. "kasaba" dans le sens de "faire", "réaliser" : voir com. (**2**,132 à 134)4. et com. (**2**,151).

18. On aurait aussi pu traduire par : « Ne nous tiens pas rigueur... ». Quand au verbe "fauter", il doit être pris dans son sens premier et véritable de "commettre une faute" et non dans le sens familier où il est plus couramment employé aujourd'hui.

19. "tafrîṯ" signifie ici plus spécialement l'omission consécutive au fait de laisser passer le moment opportun pour faire une chose en la remettant constamment à plus tard.

On remarquera que les significations que Tabarî retient ici pour "nisyân" (maçdar du verbe nasiya) sont sensiblement celles qu'il avait retenues en com. (**2**,106)2.2. (Voir aussi note 9 du com. **2**,106).

20. Voir com. (**2**,106)2.2.2.

21. Cf. Cor. **2**,83 et **3**,187.

22. Ce passage pourrait aussi se traduire ainsi : litt. : « Efface de nous [nos fautes] », c'est-à-dire : « emporte loin de nous [nos fautes] ». Le verbe "ʿafâ", yaʿfu (d'où ʿfu) était utilisé fondamentalement pour dire par exemple que le vent efface (ʿafat) les traces d'un campement.

23. Voir ci-dessus 2.3.

24. Voir com. B.2., tome 1, p. 38.

25. La fin de ce passage pourrait aussi se traduire ainsi : « donne-nous la victoire sur un peuple d'impies ».

26. Tabarî explique ici "mawlâ" par "waliyy" terme complexe et riche de significations. Voir com. (**2**,107)3. "Mawlâ" signifie plus spécialement "Seigneur" ou "Maître" dans la mesure où une telle qualité implique une proximité et une protection à l'égard de certaines personnes. (Par ailleurs, ce terme "mawlâ" sert aussi à désigner l'esclave et le client d'une famille ou d'un homme éminent).

Lorsque ce terme est un Nom divin comme c'est le cas ici, il est synonyme du terme Rabb (voir com. (**1**,1)2.) à cette différence que "Rabb" évoque une Seigneurie souveraine et universelle alors que "Mawlâ" évoque une Seigneurie plus proche et plus spécifique.

A propos du combat spirituel et de ses aspects principaux dans le contexte de la dernière partie de cette sourate, voir les indications données en note de liaison après com. (**2**,244-245).

27. Voir com. (**2**,163) et sa note introductive et com. (**2**,164)1.

28. Voir com. (**2**,165) et svt.

29. Voir en particulier com. (**2**,168-169) et com. (**2**,170 et 171)2.2.

30. Voir ci-dessus par. 2.3.

31. Tabarî rapporte encore six autres propos semblables d'après lesquels la réponse de Dieu semble concerner le Prophète et l'ensemble de sa communauté.

On remarquera à cette occasion l'interpénétration subtile des différents aspects du combat dans la Voie de Dieu (voir com. (**2**,265 et ses notes 2, 6 et 7) qui, aussi multiples que soient les démarches des êtres qui la suivent, n'en est pas moins, avant tout, unique en son essence.

◆

Fin du Tome II

TABLE ANALYTIQUE DU COMMENTAIRE DE LA SOURATE DE LA GÉNISSE

DANS LES TOMES I ET II

Versets 1 à 141 : Première partie de la sourate concernant plus spécialement l'histoire traditionnelle avant l'Islâm. Bienfaits divins à l'égard des Fils d'Israël. Cette partie commence par la mention des catégories d'êtres : les Croyants, les Impies dissimulateurs et les Hypocrites et s'achève sur les versets de transition concernant la Tradition d'Abraham *.

Versets 1 à 105 : commentés dans le tome I, pp. 59 à 248

● Les trois lettres "Alif_Lâm_Mîm" .... ver. 1
  — com. général de ces trois lettres .... com. (2,1)1.
  — avis des linguistes et données traditionnelles .... — 2.
● Le Livre, les Croyants, leur foi, leurs actes, leur origine, leur salut. ver. 2 à 5
Le Livre .... com. (2,2)
  — « Ceci est le Guide » .... — 1.
  — « Guide pour ceux qui craignent » .... — 3.
Les Croyants, leur foi et leurs actes .... com. (2,3)
  — « Ceux qui croient au Mystère (ghayb) » .... — 1.
    — notion de "îmân" (Foi) .... — 1.1.
    — notion de "ghayb" .... — 1.2.
  — « qui accomplissent la Prière » ; "iqâma" (accomplissement) de la Prière .... — 2.
  — « et ... font les dépenses nécessaires » ; notion d'"infâq", dépense pieuse ou nécessaire .... — 3.
La Foi .... ver. 2,4
"Al_Âkhira" = l'Autre Demeure .... com. (2,4)
Les différents groupes de croyants autour du Prophète à Médine. com. (2,5)2.
● Les Impies dissimulateurs .... ver. 6 et 7
Ceux qui ont nié et dissimulé .... com. (2,6)
  — selon Ibn Abbâs : les Docteurs Juifs de Médine .... — 1.

---

* Rappelons que toutes les remarques générales sur cette sourate, concernant sa structure d'ensemble et placées en notes, sont faites par le traducteur sur la base du texte coranique et de son commentaire. Elles sont seulement destinées à faciliter une approche et à signaler certains aspects structurels qui risqueraient de passer inaperçus à ceux qui sont peu familiarisés avec le texte sacré. Ces remarques n'engagent toutefois que le traducteur et n'ont aucun caractère systématique.

— selon Rabîʿ ibn Anas : les Chefs des Factions .... — 2.
L'état des impies dissimulateurs .... com. (2,7)
— « Allâh a scellé leur cœur et leur ouïe » .... — 1. et 3.
● Les Hypocrites .... ver. 8 à 20
Ceux qui disent : "Nous croyons en Allâh et au Jour dernier" alors qu'ils ne sont pas croyants .... com. (2,8)1.
— notion de "al_yawm al_âkhir" (le Jour dernier) .... — 2.
Les hypocrites « cherchent à tromper Allâh » .... com. (2,9)1.
— signification du verbe "k͟hâdaʿa" (troisième forme verbale). — 2.
— « et ils ne trompent qu'eux-mêmes » .... — 3.
État des hypocrites .... com. (2,10)
— « Dans leur cœur il y a une maladie » .... — 1.
— « Allâh a aggravé leur maladie » .... — 2.
— « du fait des propos mensongers... » .... — 3.
L'action des hypocrites .... com. (2,11-12)
— corruption (fasad) et désobéissance .... — 1.
— « Nous ne sommes que des conciliateurs (muçli͟hûn) » ... — 2.
« Lorsqu'on leur dit : croyez comme ont cru les gens (an_nâs) » ; "as_sufahâ'" (les insensés, les ignorants) ; fonction de l'article défini .... com. (2,13)
« Lorsqu'ils retrouvent leurs "mauvais instigateurs" (chayâṯîn) ». com. (2,14)
« Allâh se joue d'eux (yastahzi'u bi_him) » ; notion d'"istihzâ'" . com. (2,15)1.
— « les laisse agir de façon outrancière et se perdre » ; les verbes "madda", "ṯaghâ" et "ʿamaha" .... — 2.
Le commerce infructueux des hypocrites .... com. (2,16)
— notion de "chirâ'" (échange, achat) .... — 1.
« Leur cas est semblable au cas de celui qui allume un feu... ». Signification de la lumière du feu et de sa reprise par Dieu ..... com. (2,17)
« Sourds, muets, aveugles » .... com. (2,18)
L'état des hypocrites ; l'orage et la foi .... com. (2,19-20)
— l'averse (çayyib) ; le tonnerre (raʿd) ; l'éclair (barq) et les foudres (çawâʿiq) — commentaire cosmologique .... — 2.
— commentaire circonstancié .... — 3.
— cas des deux hypocrites surpris par l'orage .... — 3.2.
● Rappel des bienfaits divins accordés à l'ensemble de l'humanité ; création des Cieux et de la terre ; récompense du Paradis, vie et revivification ; mises en garde contre ceux qui doutent de la Parole de Dieu ou qui rompent le Pacte de Dieu .... ver. 21 à 29
Injonction à adorer le Seigneur, Créateur .... com. (2,21)
— commentaire de "laʿalla" (afin que, peut-être) : .... —
« Celui qui a disposé pour vous la terre et le Ciel (samâ')... » .... com. (2,22)
— notion de "samâ'" .... — 2.
— Les Arabes et la reconnaissance de l'unicité de Dieu ..... — 4.
Mise en garde contre ceux qui doutent de la véracité de la Révé-

lation .... com. (2,23-24)
  — inimitabilité du Coran .... — 1.
  — « produisez donc une sourate provenant [d'un discours] qui lui soit semblable » .... — 2.
  — « appelez vos aides (chuhadâ')... » .... — 3.
  — « ... craignez le Feu dont le combustible est constitué de gens et de pierres » .... — 4.
  — « ...préparé pour les impies dissimulateurs (kâfirîn) » .... — 5.
Les "Jardins" (Jannât) ou le Paradis .... com. (2,25)
  — « Annonce (bachchir) à ceux qui croient et qui accomplissent des actes pieux qu'ils auront des Jardins ... » .... — 1.
    — la nouvelle qui réjouit (bichâra) .... — 1.1.
    — signification de "Jannât" .... — 1.2.
  — Les fruits du Paradis .... — 2.
« Allâh ne redoute pas de proposer un moucheron ou quelque chose de supérieur en exemple... » .... com. (2,26)
  — « ... et Il n'égare que les "fâsiqûn" » .... — 3.4.
Cas des "fâsiqûn" « qui rompent le pacte d'Allâh » .... com. (2,27)
  — Les différentes significations du Pacte de Dieu .... — 1.
  — « qui tranchent les liens qu'Allâh a ordonné de maintenir » . — 2.
La mort, la vie, la Mort et la Revivification .... com. (2,28)
Création première, création de la terre et des Cieux .... com. (2,29)
  — « ... Il éleva (istawâ) Son autorité vers les Cieux »; notion d'"istiwâ'" .... — 1.
  — « et Il les ordonna selon sept cieux » .... — 2.
    — samâ' : le Ciel comprenant les sept cieux .... — 2.1.
    — la première chose que Dieu créa .... — 2.2.
    — notion d'"ordonnancement" des sept cieux .... — 2.3.
● Suite du rappel des bienfaits divins : dignité du genre humain consécutive à la dignité d'Adam, institué "khalîfa" et enseignant aux Anges ; "Descente" d'Adam et d'Ève ; pardon et "Retour" de Dieu vers Adam .... ver. 30 à 39
● L'institution du "khâlifa" .... com. (2,30)
  — « et lorsque (idh) ton Seigneur a dit aux Anges (malâ'ika) » . — 1.
    — explication du mot "idh" .... — 1.1.
    — explication du mot "malâ'ika" .... — 1.2.
  — « Je vais placer sur terre un "khalîfa" » .... — 2.
    — de quelle terre s'agit-il? .... — 2.1.
    — signification du mot "khalîfa" .... — 2.2.
  — « ... Vas-Tu y placer quelqu'un qui y sèmera la corruption... » (histoire d'Iblîs, combat contre les Janns, création d'Adam ; science et enseignement d'Adam ; colloque céleste, prosternation des Anges, refus d'Iblîs) .... — 3.
    — le "khalîfa" envisagé en tant que successeur des êtres

ayant habité la terre avant le genre humain .... — 3.1.
— le "khalîfa" envisagé en tant que Lieutenant de Dieu sur terre .... — 3.2.
« Et Il enseigna à Adam tous les noms » .... com. (2,31)
— le sens du nom "Adam" .... — 1.
— les "noms" qu'Adam enseigna aux Anges .... — 2.
— ignorance et véridicité des Anges .... — 3.
Prosternation des Anges et refus d'Iblîs .... com. (2,34)
— le cas d'Iblîs « qui faisait partie des Jinns » .... — 2.
— le sens du nom "Iblîs" .... — 3.
Adam et Ève au Paradis .... com. (2,35)
— remarque sur le rôle d'Iblîs dans la chute d'Adam .... — 1.
— « Ô Adam, habite avec ton épouse dans le Jardin » .... — 2.
— « Mangez "abondamment" de ses fruits... » .... — 3.
— « et n'approchez pas de cet "arbre"... » .... — 4.
Chute d'Adam et d'Ève .... com. (2,36)
— inimitié entre le genre humain, Iblîs et le serpent .... — 1.
— la terre, lieu de repos (mustaqarr) et de jouissance .... — 2. et 3.
Repentir d'Adam et "Retour" de Dieu .... com. (2,37)
— « Adam reçut alors des Paroles de son Seigneur » .... — 1.
— Retour de Dieu vers Adam .... — 2.
Guidance que Dieu accordera au genre humain et récompense de ceux qui la suivront .... com. (2,38)
Avertissement pour les impies, et ceux qui nient les Signes; les Hôtes du Feu .... com. (2,39)

Note de liaison portant sur un aspect de la structure de cette sourate : tome I, p. 162.

● Rappel des bienfaits divins fondamentaux à l'égard des Fils d'Israël et de leurs obligations .... ver. 40 à 48
« Ô Fils d'Israël ! Souvenez-vous... » .... com. (2,40)
— sens du nom "Israël" .... — 1.
— l'engagement des Fils d'Israël .... — 2.
Leur obligation de croire en ce que Dieu révèle .... com. (2,41)
Interdiction de revêtir la vérité de l'erreur .... com. (2,42)
Leurs obligations : prier, faire l'aumône et s'incliner .... com. (2,43)
— notion de "zakât" (fructification et purification) .... — 2.
« Ordonnerez-vous la piété ... tout en oubliant vos propres âmes » . com. (2,44)1.
— « alors que vous lisez rituellement le Livre » .... — 2.
« Cherchez assistance dans la patience (çabr) et la prière (çalât) » . com. (2,45-46)1.
— « Ceux qui sont sûrs de rencontrer leur Seigneur » ; notion de "ẕann" en tant que certitude .... — 3.
Les Fils d'Israël favorisés par rapport aux "mondes" .... com. (2,47)

  - L'intercession du Prophète .... com. (2,48)
- ● Rappel des bienfaits divins à l'égard des Fils d'Israël lors de leur Exode ; rappel de leurs transgressions .... ver. 49 à 74
  - Les Fils d'Israël sauvés des gens de Pharaon .... com. (2,49)
  - Passage de la Mer rouge .... com. (2 50)
  - Les quarante nuits et la Révélation sinaïtique. Explication du nom "Mûsâ" (Moïse). Comment se produisit l'adoration du "Veau" . com. (2,51)
  - Le Pardon divin ; l'octroi du Livre et du Critère .... com. (2,52) ; com. (2,53)
  - Sanction divine : comment les Fils d'Israël durent s'entretuer .. com. (2,54)
  - Prétention des Fils d'Israël à vouloir voir Dieu .... com. (2,55) et (2,56)
  - La Manne et les Cailles .... ver. (2,57)
  - « Entrez dans cette cité... et dites : "c'est là un pardon" » ...... com. (2,58) et (2,59)
  - Le Rocher d'où jaillirent douze sources .... ver. (2,60)
  - Exigences en nourritures des Fils d'Israël ; « descendez donc en un lieu fixe (miçran) » .... com. (2,61)
  - Les croyants, ceux qui pratiquent le Judaïsme, les Chrétiens et les Sabéens .... com. (2,62)
    - — précisions sur ces différentes catégories .... — 1.
    - — « ceux qui croient en Allâh, au Jour dernier et font des œuvres pies... » .... — 2.
    - — circonstances de la révélation de ce verset ; histoire de Salmân al_Fârisi .... — 4.
  - Circonstances dans lesquelles fut pris l'Engagement des Fils d'Israël .... com. (2,63)
  - Faveur et Miséricorde de Dieu après leur déviation .... ver. (2,64)
  - Transgression du Sabbat et châtiment exemplaire .... com. (2,65) et (2,66)
  - L'histoire de la Génisse ; Dieu revivifie une victime pour qu'elle fasse connaître son assassin .... com. (2,67) à (2,74)
- ● Mise en garde des croyants à l'égard de ceux qu'ils souhaitent voir accepter l'Islâm mais qui altérèrent déjà la Parole de Dieu .... ver. 75 à 82
  - Ceux qui altérèrent ce qu'ils avaient entendu sur le Sinaï ...... com. (2,75)
  - Attitude des Juifs de Médine .... com. (2,76) et (2,77)
  - Le châtiment du "wayl" .... com. (2,79)
  - Ceux qui disent : « Le Feu ne nous touchera qu'un nombre limité com. (2,80) de jours » .... com. (2,80)
  - « Ceux qui ont commis la "mauvaise action"... » et « ceux qui auront cru... » .... com. (2,81) et (2,82)
- ● Nouveaux rappels de l'Engagement des Fils d'Israël .... ver. 83 à 93
  - « Vous ne ferez pas couler de sang parmi vous » .... com. (2,84)
  - Transgression de la Loi par les Juifs de Médine, avant l'Islâm . com. (2,84) et (2,85-86)
  - Rappel de la mission de Moïse et de Jésus. Rappel de l'attitude des Fils d'Israël à l'égard des Prophètes antérieurs comparable à leur attitude actuelle à l'égard du Prophète Muẖammad ...... com. (2,87-88) et (2,89)

— *Tome I* —

Note de liaison sur la continuité structurelle du Coran; lecture du Coran : tome 1, p. 222.

Ceux qui furent abreuvés d'amour pour le Veau .... com. (**2**,92-93)
Ceux qui ne souhaitent pas mourir du fait qu'ils ont sciemment dissimulé et nié la Vérité ....
● Mise en garde à l'égard de ceux qui sont hostiles à Dieu, à Ses Envoyés, Ses Anges, Gabriel et Mikael... alors qu'il est de leur leur devoir de les reconnaître .... ver. 97 à 100
Attitude des Docteurs Juifs à l'égard de la nouvelle révélation qui confirme la Thora .... com. (**2**,101)
Ceux qui suivent les textes dictés par des démons sous le règne de Salomon .... com. (**2**,102)

Versets 106 à 286 commentés dans le tome II

Versets 106 à 123 : Suite de la première partie de la sourate. Versets s'adressant plus directement au Prophète et aux Croyants et concernant plus spécialement leurs rapports avec les Gens du Livre. Réponses à certaines objections et mises au point consécutives à certaines affirmations des Juifs et des Chrétiens.

● "Transfert" des statuts; statuts abrogeants et abrogés, statuts meilleurs ou semblables .... com. (**2**,106)
  — notion de "naskh" (transfert, abrogation) .... — 1.
  — notion de "nisyân" (remise à plus tard, oubli) .... — 2.
  — notion de "qudra" .... — 4.
La Royauté des Cieux et de la terre à Dieu .... com. (**2**,107)
  — signification de la question : « Ne sais-Tu pas? » .... — 1.
  — « A Allâh appartient le Royaume... » .... — 2.
  — signification des termes "waliyy" et "naçîr" .... — 3.
● A propos d'une question adressée à l'Envoyé .... com. (**2**,108)
  — différents avis sur le genre de question posée .... — 1.
  — sens de la particule interrogative "am" .... — 2.
    — cas de « celui qui échange la foi contre l'impiété » ... — 3.1.
    — signification de la Voie et de son milieu .... — 3.2.
Cas des gens du Livre qui désirent voir les croyants redevenir impies .... com. (**2**,109)
Biens "avancés" dans ce monde par les âmes et dont la récompense sera retrouvée auprès de Dieu .... com. (**2**,110)

— Tome II —

A propos de ceux qui disent : “n’entrera au Paradis que celui qui est Juif ou Chrétien” .... com. (2,111)
Cas de celui qui soumet sa face à Dieu .... com. (2,112)
Attitude des Juifs et des Chrétiens les uns à l’égard des autres ... com. (2,113)
  — dispute en présence du Prophète .... — 1.
  — ceux qui s’exprimèrent en termes semblables aux leurs .... — 2.
A propos de la destruction des oratoires juifs de Jérusalem .... com. (2,114)
  — notion de “masjid” .... — 1.
  — l’opprobre et la “jizya” .... — 4.
L’Orient et l’Occident à Dieu .... com. (2,115)
  — les lieux du lever du soleil et les lieux de son coucher ..... — 1.1.
  — « Là est la face d’Allâh » .... — 1.2.
  — notion d’orientation universelle .... — 2.
    — réaction suscitée par le changement d’orientation .... — 2.1.
    — abrogation de la première orientation vers la Kaaba . — 2.2.
    — l’orientation au cours d’un voyage .... — 2.3.
    — cas où la direction de la “qibla” n’est pas connue ou perdue .... — 2.4.
    — l’Orientation du Najâchi (Négus) .... — 2.5.
Transcendance divine .... com. (2,116)
  — A propos de ceux qui disent que Dieu a pris un fils ...... — 1.
  — notion de “qunût” (obéissance à Dieu) .... — 3.
A propos de la Parole existentiatrice “kun” (sois) .... com. (2,117)
Ceux qui demandent que Dieu leur parle ou qu’un signe leur parvienne .... com. (2,118)
Le Prophète envoyé comme Annonciateur et Avertisseur ..... com. (2,119)
Impossibilité de satisfaire simultanément les Juifs et les Chrétiens. Nécessité de dépasser leur opposition en revenant à la Tradition abrahamique .... com. (2,120)
A propos de ceux qui ont reçu la Thora et la suivent comme il convient .... com. (2,121)
  — notion de “tilâwa” (fait de suivre) .... — 2.
Versets conclusifs clôturant le rappel des bienfaits divins à l’égard des Fils d’Israël .... ver. 122 et 123

Versets 124 à 141 : Versets de transition entre les thèmes concernant plus spécialement les Gens du Livre et leur histoire et les thèmes doctrinaux et juridiques plus spécifiques à la tradition islamique. Histoire d’Abraham et de ses fils Ismaël et Isaac, et de leurs descendants.

● Abraham et Ismaël .... ver. 124 à 131
Institution d’Abraham comme “imâm” (Exemple, Archétype, Guide...) pour les hommes .... com. (2,124)
  — Les “kalimât” par lesquelles Dieu éprouva Abraham ..... — 1.
  — Descendance d’Abraham .... — 3.

— Le Pacte .... — 4.
La Maison de Dieu .... com. (2,125)
— Lieu de retour et asile .... — 1.
— “maqâm”d’Abraham .... — 2.
— Purification de la Maison par Abraham et Ismaël .... — 3.
Préservation primordiale et sacralité du Lieu saint .... com. (2,126)
Abraham, Ismaël et le Lieu saint .... com. (2,127-129)
— comment Abraham fut conduit vers le Lieu saint .... — 1.
— la Demeure primordiale et la construction de la Maison par Abraham ; rôle de son fils Ismaël .... — 2.
— invocation dite par Abraham et Ismaël .... — 2.3.
— notion de “manâsik”, les rites du pèlerinage .... — 4.
— demande d’Abraham et d’Ismaël d’avoir parmi leurs descendants une communauté soumise à Dieu .... — 3.
— appel d’Abraham en faveur du Prophète .... — 6.
Abraham, son élection et sa Tradition (Milla) .... com. (2,130-131)
— Ceux qui s’écartent de la Tradition d’Abraham, la “Ḫanafiyya musallama” .... — 1.
— Soumission d’Abraham .... — 2.
● Abraham et ses fils, Jacob et ses fils ; leur Religion et les religions spécifiques des Juifs et des Chrétiens .... ver. 132 à 141
Recommandation d’Abraham et de Jacob .... com. (2,132-134)1.
— La Religion (Dîn) choisie par Dieu .... — 2.
— Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et ses fils, conformes à la Tradition d’Abraham .... — 3.
Affirmation des Juifs et des Chrétiens. Ordre de Dieu au Prophète d’appeler à suivre la Tradition d’Abraham .... com. (2,135)
— notion de “ḫanîf” (pure, intact, droit, orthodoxe) .... — 2.4.
Témoignage de foi en Dieu et dans les Prophètes sans distinction entre eux .... com. (2,136-138)1.
— similitudes des modes de la foi .... — 2.
— La Tradition d’Abraham, Onction divine .... — 3.
Deux répliques aux Juifs et aux Chrétiens .... com. (2,139-141)
Le témoignage dissimulé .... com. (2,140)

Versets 142 à 286 : Deuxième partie de la sourate concernant plus spécialement la tradition islamique, son orientation essentielle et son orientation rituelle, ses normes juridiques d’institution divine (obligations à l’égard de Dieu et de la communauté, comportement des personnes dans les domaines marital et familial) et les dispositions requises pour s’acquitter des obligations. Cette partie débute par les versets sur le changement d’orientation, qui occupent une position centrale dans l’ensemble de la sourate de par leur situation et leur signification ; elle s’achève sur un rappel de la foi et une invocation finale par laquelle le croyant peut demander à son Seigneur le soutien pour suivre la Voie qui vient de lui être tracée.

● Versets centraux : Changement d'orientation de Jérusalem vers la Mekke	ver. 142 à 144
Attitude des "insensés" lors du changement d'orientation	com. (2,142)1.
— Durée de l'orientation vers Jérusalem	— 2.
— Raison de l'orientation vers Jérusalem	— 3.
Fonction médiatrice de la communauté muhammadienne et du Prophète. Rôle discriminateur de l'orientation	com. (2,143)
— notion de "umma wasaṯ", communauté médiatrice	— 1.
— « afin que vous soyez témoins à l'égard des hommes et que l'Envoyé soit témoin à votre égard »	— 2.
— fonction de l'orientation vers Jérusalem	— 3.
— l'épreuve du changement d'orientation	— 4.
La nouvelle orientation vers la Mosquée sacrée	com. (2,144)
● Divergence d'orientation entre Juifs et Chrétiens ; impossibilité à suivre simultanément l'orientation des uns et des autres. Rappel de l'orientation d'Abraham	com. (2,145) à (2,148)
Orientation universelle et essentielle	com. (2,148)
● Versets introductifs aux thèmes juridiques	ver. 149 à 157
L'orientation du côté de la Mosquée sacrée	com. (2,150)
— prétentions des Quraychites de la Jâhiliyya	— 3.
— l'orientation d'Abraham : un bienfait divin	— 5.
Les "Martyrs", témoins vivants auprès de Dieu	com. (2,154)
Les épreuves de Dieu : miséricorde divine à l'égard de ceux qui sont patients et bien guidés	com. (2,155-157)
Le "ṯawâf" entre Çafâ et Marwa	com. (2 158)
● Vérité de la fonction prophétique, Unicité de Dieu ; mise en garde contre les associateurs	ver. 159 à 167
Les impies dissimulateurs qui cachent aux gens leur science au sujet de la fonction prophétique	com. (2,159 à 162)
« Votre Dieu est un Dieu Unique... »	com. (2,163)
Les Signes de l'Unicité de Dieu dans la Création	com. (2,164)
Cas de ceux qui prennent des semblables en dehors de Dieu	com. (2,165-167)
Rapport, au Jour de la Résurrection, entre les associateurs et ceux qui les auront suivis	com. (2,166)
● Interdits alimentaires — Mise en garde contre les pratiques superstitieuses dans ce domaine	ver. 168 à 173
Les nourritures licites. Abolition d'anciens interdits propres aux Arabes de la Jâhiliyya	com. (2,168)
Obstination des impies dissimulateurs attachés aux pratiques de leurs pères	com. (2,170-171)1.
— Comment ils perçoivent l'exhortation qui leur est adressée	— 2.

Nourritures licites et illicites .... com. (2,172-173)
  — cas de ce qui a été consacré à un "autre" que Dieu ...... — 2.1.
  — cas de contrainte .... — 2.2.
  — cas du concupiscent .... — 2.3.
Nouvelles mises en garde à l'égard de ceux qui modifient la Révélation en contrepartie d'un prix infime .... com. (2,174) à (2,176)
● La piété et les obligations qui y sont attachées .... com. (2,177)
  — notion de "birr" (piété) .... — 1.
  — destinataires des aumônes .... — 2.
  — prière et aumône légales .... — 3.
  — respect des engagements .... — 4.
  — les patients .... — 5.
  — « voilà ceux qui sont sincères » .... — 6.
● Le "qiçâç" (peine compensatoire, équivalence entre le paiement du prix du sang, talion) .... com. (2,178-179)
  — définition du "qiçâç"; ses modalités .... — 1.
  — la grâce et le paiement de la "diya" .... — 2.
  — « C'est là un allègement de la part de votre Seigneur... » ... — 3.
  — cas de la transgression de ces dispositions .... — 4.
  — le "qiçâç" en tant que protection de l'innocent .... — 5.
● Obligation de tester en faveur des légataires .... com. (2,180-182)
  — les légataires .... — 1.1.
  — discussion au sujet de l'autorité de ce verset .... — 1.2.
  — cas de celui qui modifie un testament de manière illicite ... — 2.
  — modification licite d'un testament .... — 3.
● Le Jeûne (çiyâm) .... ver. 183 à 187
L'évolution de l'obligation du Jeûne .... com. (2,183-184)
    — obligation générale de jeûner, notion de "çiyâm" .... — 1.1.
    — les pratiques antérieures du jeûne .... — 1.2.
  — première forme de l'obligation de jeûner .... — 2.
    — discussion à propos du "nombre déterminé de jours". — 2.1.
    — cas d'exemption .... — 2.2.
    — compensation en nourriture .... — 2.3.
    — montant de la "fidiya" (compensation) .... — 2.5.
  — excellence de celui qui jeûne et ne cherche pas à bénéficier des licences .... — 3.
L'institution de l'obligation de jeûner le mois de Ramadan .... com. (2,185)
  — Le mois de Ramadan .... — 1.1.
  — La Descente synthétique (inzâl) du Coran .... — 1.2.
  — La vision du mois .... — 2.
  — Facilités accordées aux malades et aux voyageurs .... — 3.
« Lorsque Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet... Je réponds à l'appel de celui qui prie lorsqu'il M'adresse des prières... » .. com. (2,186)
Les actes licites pendant les nuits du mois de Ramadan .... com. (2,187)

— circonstances de la révélation des différentes parties de ce verset. Institution de la forme définitive du jeûne .... — 2.
— « Approchez-vous d'elles et recherchez ce qu'Allâh vous a prescrit » .... — 3.
— limites de l'"'imsâk"; signification de la distinction du fil blanc et du fil noir de l'aube .... — 4.
— conditions de la retraite dans les mosquées .... — 5.

● Interdiction d'intenter un procès en vue d'obtenir injustement un bien .... com. (**2**,188)
● Le pèlerinage (h̲ajj) et différentes formes de l'effort spirituel (jihâd) dans la Voie de Dieu .... ver. 189 à 212
Question à propos des lunes croissantes et décroissantes ...... com. (**2**,189)1.
— « La piété ne consiste pas à pénétrer dans vos maisons par l'arrière »; cas de l'ancienne pratique des "h̲ums" ...... — 2.
Le combat dans la Voie de Dieu .... com. (**2**,190-193)
— ceux qui sont à combattre .... com. (**2**,190)
— où les combattre; la subversion (fitna) est le retour aux cultes associés (chirk) .... com. (**2**,191)
Les mois sacrés; réparation à équivalence des choses sacrées profanées .... com. (**2**,194)
Dépenses des biens dans la voie de Dieu; interdiction de se jeter dans la perdition .... com. (**2**,195)
Accomplissement parfait du pèlerinage (h̲ajj) et de la Visite pieuse (ʿumra); cas d'interruption des rites; compensation .... com. (**2**,196)
— Première partie du verset — :
— l'accomplissement parfait des rites à partir du moment où ceux-ci sont engagés .... — 1.
— cas d'empêchement (ih̲çâr) .... — 2.
— nature de l'empêchement .... — 2.1.
— nature de l'offrande (hadyi) .... — 2.2.
— rasage de la tête en cas d'empêchement une fois l'offrande parvenue au "mah̲ill" .... — 3.
— cas d'empêchement par suite de maladie ou d'un mal affectant la tête .... — 4.
— Deuxième partie du verset — :
— retour à la sécurité .... — 5.
— premiers aspects historiques du "tamattuʿ" .... — 6.
— cas général du tamattuʿ .... — 6.3. -6.4.3.
— cas du faskh .... — 6.4.2.
— compensation de l'interruption du rite par un jeûne de trois jours pendant le pèlerinage et sept au retour .... — 7.
— quels jours peut-on jeûner? .... — 7.1. et 7.2.
— « ce sont là dix jours accomplis » .... — 7.3.

— « Ceux dont la famille n'habite pas près de la Mosquée sacrée » .... — 8.
« Le pèlerinage a lieu en des mois connus » .... com. (**2**,197)1.
— comment le pèlerin s'impose le pèlerinage .... — 2.
— interdits propres à la sacralisation (iẖrâm) .... — 3.
— dispute au sujet du pèlerinage .... — 3.3.
— « munissez-vous d'un viatique... » .... — 5.
— « et ... le meilleur des viatiques est la crainte pieuse » .... — 5. et 6.
Le pèlerinage (suite) .... com. (**2**,198-199)
— la recherche de la faveur de Dieu .... — 1.
— Le Reflux (ifaḏa) de Arafât .... — 2.
— Le Lieu sacré de perception (Mach'ar al Ḫarâm) .... — 2.3.
— L'Invocation de remerciement pour avoir été guidé vers la Tradition d'Abraham .... — 3.
— « Refluez ensuite de l'endroit d'où refluent les gens » .... — 4.
— les Quraychites "ẖums", appelés à refluer de Arafât comme les autres pèlerins .... — 4.1.
— tous les musulmans appelés à refluer de Jam' et Muzdalifa comme le fit Abraham .... — 4.2.
— invocation du Prophète en faveur de sa communauté, le Jour de Arafat .... — 5.
Le pèlerinage (suite) .... com. (**2**,200 à 203)
— les "manâsik", rites du sacrifice .... — 1.1.
— « invoquez Allâh comme vous évoqueriez vos pères... » .... — 1.2.
— cas de celui qui demande tout pour ce monde et rien pour l'Autre .... — 2.
— l'invocation convenable : « Seigneur, donne-nous une excellente chose dans ce monde et une excellente chose dans l'Autre... » .... — 3.
— « Invoquez [encore] Allâh pendant les Jours déterminés » . ... — 4.
— cas de celui qui se hâte pour le départ les deux premiers jours après le pèlerinage .... — 5.
● Cas de l'hypocrite dont les propos sur la vie immédiate surprennent puis qui s'en retourne en semant le désordre et en détruisant les récoltes et le bétail .... ver. 204 à 207
— cas de celui qui vend son âme à Dieu en vue d'obtenir son agrément .... com. (**2**,207)
« O vous qui croyez, entrez totalement dans la "Paix" » c'est-à-dire : entrez totalement dans la Soumission .... com. (**2**,208)
« Qu'attendent-ils sinon qu'Allâh vienne à eux dans des voûtes de nuages, ainsi que les Anges... ? » Hadîth du Prophète sur l'intercession et la venue du Seigneur .... com. (**2**,210)
● « Les hommes formaient une communauté (umma) unique » .. com. (**2**,213)
— de quels hommes s'agissait-il et de quelle "umma"? .... — 1.1.

— mission des Prophètes .... — 1.2.
— descente du Livre et arbitrage entre les divergences au sujet de la Vérité .... — 1.3.
— divergences au sujet du Livre .... — 2.
— “bi idhni_Hi” = « par Sa science » .... — 3.1.
— « Allâh guida ceux qui croient vers la Vérité au sujet de laquelle les autres étaient divisés « .... — 3.2.
L’entrée au Paradis et les épreuves subies par les croyants ..... com. (2,214)
● L’aumône et ses destinataires .... com. (2,215)
● Le combat (qitâl) .... ver. 216 à 218
Le combat vous a été prescrit bien que vous l’ayez en aversion... ». com. (2,216)
Question au sujet du combat durant les mois sacrés. Histoire d’Ibn Jaḫch et de ses compagnons .... com. (2,217)
— « ceux qui ont émigré... » .... com. (2,218)

Note de liaison sur un aspect de la structure de la deuxième partie de cette sourate : p. 349

● Question au sujet des boissons enivrantes (khamr) et des jeux de hasard (maysir) .... com. (2,219)1.
— “khamr” et “maysir” .... — 1.1.
— « dans les deux il y a un mal grave » .... — 1.2.
— « et des avantages... » .... — 1.3.
— « le mal ... est plus grand que leur avantage » .... — 1.4.
— circonstances de la révélation de ce passage .... — 1.5.
● Question au sujet de ce qu’il convient de dépenser en aumônes
— notion de “‘afw” (excédent) .... — 2.1.
— divergences à propos du statut énoncé dans ce passage.... — 2.2.
● Question au sujet des orphelins (yatâmâ) .... com. (2,220)
— circonstances de la révélation de ce pas .... — 1.
— partage de la nourriture et du logement avec les orphelins .. — 2.
● Interdiction du mariage avec les associatrices et les associateurs . com. (2,221)
— mariage avec les “kitâbiyyât” (femmes faisant partie des Gens du Livre) .... — 1.
— mariage avec une esclave .... — 2.
— mariage des filles .... — 3.
● Question au sujet des menstrues (ḫayḏ) .... com. (2,222-223)
— circonstances qui amenèrent les Compagnons à poser cette question au Prophète .... — 1.
— « tenez-vous à l’écart des femmes durant leurs menstrues ... — 2.
— purification ; « abordez-les selon la manière qu’Allâh vous a ordonnée » .... — 3.
— « vos femmes sont pour vous un “champ” » .... — 5.
— « avancez [de bonnes œuvres] pour vos âmes » .... — 6.

● Les serments (aymân) ver. 224-225
  — interdiction de jurer par le Nom de Dieu de ne plus faire certains actes de bien com. (2,224)
  — paroles de serpent dites à la légère — notion de “laghw” com. (2,225)
● La répudiation (ṯalâq) ver. 226 à 241 (exceptés 234, 235, 238, 239 et 240)
L’‘îlâ′ : serment catégorique d’abstinence de rapport avec l’épouse. com. (2,226-227)
  — conditions de l’îlâ′ — 1.
  — rétractation — 2.
  — confirmation de la répudiation — 3.
Rapport entre la femme et son époux com. (2,228)
  — ‘idda : délai d’attente à observer par les femmes répudiées ; différents avis sur le sens du terme “qur′” — 1.
  — ce que Dieu crée dans le sein de la femme et que celle-ci ne doit pas dissimuler — 2.
  — droit de reprise de l’épouse avant l’expiration des trois “qurû′” — 3.
  — droits et devoirs réciproques du mari et de la femme — 4.
  — « et les hommes ont un “degré” sur elles » — 5.
Répudiation par une, deux et trois fois com. (2,229)
  — « La répudiation [peut être prononcée] deux fois... » — 1.
  — « le mari [peut alors] reprendre [son épouse] d’une manière reconnue convenable ou bien lui rendre la liberté avec bonté » 2.
  — interdiction faite au mari de reprendre à l’épouse quelque chose qu’il lui avait donné — 3.1.
  — cas où chacun des époux craint de ne plus observer les limites normatives de Dieu — 3.2.
  — condition du “khul‘” ; où la femme demande à se séparer de son mari pour des raisons valables et graves — 3.3.
  — cas où il est licite pour l’homme d’accepter une compensation (fidiya) de la part de sa femme lorsque celle-ci demande à se séparer de lui ; cas où les époux craignent de manquer aux devoirs que Dieu leur a imposés l’un envers l’autre — 4.
  — « nul grief ... pour ce que l’épouse donne en compensation » — 5.
    — montant de la “fidiya”. — 5.3.
Répudiation définitive com. (2,230)
  — conditions de reprise d’une femme répudiée (par trois fois) — 1.
  — notion de “nikâẖ” — 2.
Comportement du mari à l’égard de la femme en cas de confirmation de la répudiation ou en cas de reprise d’une femme répudiée par une ou deux fois com. (2,231)
Interdiction faite aux tuteurs d’empêcher le mari de reprendre sa femme après une répudiation non définitive ou un “îlâ′” com. (2,232)

● Les femmes répudiées allaitant leur enfant .... com. (**2**,233)
— période complète de l'allaitement : 2 ans .... — 1.
— obligation faite au père de pourvoir après la répudiation, à la subsistance et à l'habillement de la mère qui allaite ..... — 2.
— interdictions faites aux ex-époux de se causer mutuellement des préjudices par le biais de leur enfant .... — 3.
— « Les mêmes obligations que celles-là incombent à l'héritier (wârith) » .... — 4.
— sevrage de l'enfant après agrément et consultation mutuelle. — 5.
— obligations à l'égard des nourrices .... — 6.
● Le veuvage .... ver. 234, 235 et 240
Le veuvage — décès du mari .... com. (**2**,234)
— délai d'attente (ʿidda) de quatre mois et dix jours pour la veuve ; différents avis sur le deuil .... — 1.
Le veuvage (suite) : projet de remariage .... com. (**2**,235)
— allusion à une demande en mariage devant une veuve .... — 1.
— « ne convenez pas de "secret" (sirr) avec elles » .... — 2.
— « tenez-leur des propos convenables » .... — 3.
— « ne décidez pas de conclure le mariage avant l'expiration — 4.
● Mariage et répudiation (suite) : douaire d'obligation (farîḏa) et don (mutʿa) .... com. (**2**,236-237)
— répudiation avant tout rapport mais après assignation d'un douaire d'obligation .... — 1.
— don (mutʿa) à accorder dans ce cas à la femme en fonction des moyens .... — 2.
— répudiation avant tout rapport mais après assignation d'un douaire d'obligation ; cas où la femme fait grâce de son droit. — 3.
— cas où celui qui tient en main "le lien" du mariage fait grâce de son droit .... — 4.
— faire grâce est plus proche de la crainte pieuse .... — 5.
● La Prière .... com. (**2**,238-239)
— assiduité à faire les prières dans leur temps ; différents avis au sujet de la Prière médiane .... — 1.
— « tenez-vous [en prières] en étant obéissants à Allâh » ; notion de "qunût" .... — 2.
● Thème du combat et des dépenses dans la Voie de Dieu, de la mort et de la résurrection et de la Toute-Puissance divine .... ver. 243 à 260
Histoire de « ceux qui sont sortis par milliers de leur demeure par crainte de la mort » ; intervention d'Ezéchiel ; — signification de l'expression "a lam tara" « n'as-tu pas vu...? » .... com. (**2**,243)
Combat dans la Voie de Dieu .... com. (**2**,244)
— cas de celui qui fait un beau "prêt" à Dieu qui le lui multipliera un grand nombre de fois .... com. (**2**,245)

— *Tome II* —

Note de liaison sur l'ensemble des versets 243 à 260 : p. 433

● Histoire des Fils d'Israël lors de l'institution de la royauté ..... com. (2,246-248)
  — le Conseil des Fils d'Israël ..... ver. 246
  — Saül et le Signe de sa royauté ..... com. (2,247)
  — Histoire du Tâbût (l'Arche) ..... com. (2,248)
Histoire de Saül : l'épreuve du passage de la rivière ; combat contre Goliath ..... com. (2,249)
David et Goliath ..... com. (2,251)
Les versets de Dieu et leur fonction d'Arguments ..... com. (2,252)
● Dignité des Envoyés évoqués dans cette sourate ..... com. (2,253-254)1.
  — Preuves évidentes et assistance de l'Esprit de Sainteté pour Jésus, fils de Marie ..... — 2.
● Injonction à dépenser en aumônes une partie de ce que Dieu a accordé ..... com. (2,254)
● Verset du "Piédestal" (Ayat al_Kursiyy) ..... com. (2,255)
  — « Pas de dieu sauf Lui, le Vivant, l'Immuable Soutien » ... — 1.
  — « Ni la somnolence ni le sommeil n'ont de prise sur Lui » . — 2.
  — « qui intercèdera auprès de Lui...? » ..... —
  — « Il sait ce qui est "devant" eux et ce qui est "derrière" eux ... ». — 4.
  — « Son "Kursiyy" embrasse les Cieux et la terre » ..... — 5.
    — "Kursiyy" en tant que "Science de Dieu" ..... — 5.1.
    — "Kursiyy" en tant que "Piédestal" ..... — 5.2.
    — Sens fondamental du terme "Kursiyy" ..... — 5.3.
● Rectitude et "erreur", Lumière et ténèbres ..... com. (2,256-257)
  — « Pas de contrainte [pour entrer] dans la religion » ..... — 1.
  — cas des enfants élevés dans le Judaïsme ou le Christianisme et dont les parents sont devenus musulmans ..... — 1.1.
  — cas des Gens du Livre qui s'acquittent de la "jiziya" ..... — 1.2.
  — notion de "ruchd" (rectitude) et de "ghayy" (erreur) .... — 1.5.
  — reniement du "ṯâghût" et foi en Dieu ; com. du terme "ṯâghût" ..... — 2.
  — La foi : l'Anse la plus sûre ..... — 3.
  — Dieu guide les croyants des ténèbres vers la Lumière, et les Ṯâghût mènent de la Lumière vers les ténèbres ..... — 4.
● Dieu, Maître de la Vie, de la Mort et de la Résurrection ..... com. (2,258 à 260)
  — Histoire d'Abraham et de Nemrod ..... — 1.
  — Histoire de Jérémie voyant Jérusalem en ruines et s'exclamant : « Comment Allâh la fera-t-il revivre...? » ..... — 2.
  — Histoire d'Abraham demandant à Dieu de lui faire voir comment Il revivifiera les morts ..... — 3.
    — nouvelle remarque au sujet de la vision du cœur ..... — 3.1.
    — com. de la demande d'Abraham ..... — 3.2.
    — l'épreuve du découpage des quatre oiseaux ..... — 3.3.

● Les dépenses en aumônes ; récompenses et convenances spirituelles qui y sont attachées .... ver. 261 à 274

Les dépenses en aumônes faites convenablement .... com. (**2**,261-263)

— « Le cas [de la récompense] de ceux qui dépensent leurs biens dans la Voie d'Allâh est comparable au cas d'un grain produisant sept épis... » .... — 1.

— « ceux qui dépensent... dans la Voie... sans faire suivre leurs dépenses d'un rappel [désobligeant] ou d'un tort » .... — 2.

— « Une parole convenable et une "discrétion"... » .... — 3.

Les dépenses en aumônes faites par ostentation et celles qui sont faites en vue de satisfaire Dieu .... com. (**2**,264-266)

— « Ne rendez pas vos aumônes vaines... » ; comparaison de l'hypocrite avec le rocher lisse recouvert de terre et dépouillé par une pluie intense .... — 1.

— cas de ceux dont les dépenses sont faites en vue de satisfaire Allâh... .... — 2.1.

— ... comparé au cas d'un jardin donnant deux fois plus de fruits lorsqu'il est atteint de pluie ou de rosée .... — 2.2.

— cas de celui qui fait ses dépenses avec ostentation comparé au cas de celui qui possédait dans la force de l'âge un jardin luxuriant et s'en trouve dépouillé au soir de sa vie .... — 3.

Qualité requise pour les choses dépensées en aumônes .... com. (**2**,267-269)

— « ne choisissez pas intentionnellement un produit de mauvaise qualité... » .... — 1.2.

— « alors que vous ne le prendriez pas vous-même... » .... — 1.3.

— menaces de Satan et promesses de Dieu .... — 2.

— « Il donne la Sagesse à qui Il veut » ; notion de "ḫikma" ... — 3.

Personnes auxquelles les aumônes sont données .... ver. 271 à 274

Aumônes faites ouvertement et aumônes faites en secret aux pauvres ; cas des aumônes faites au Gens du Livre .... com. (**2**,271)

— « et Il vous effacera une partie de vos fautes » .... id.

— « Il ne t'incombe pas de les guider... ». Refuser les aumônes à quelqu'un en vue de le voir entrer en Islâm .... com. (**2** 272)

— aumônes faites aux pauvres (fuqarâ) retenues dans la Voie de Dieu .... com. (**2**,273)

— description des Émigrés pauvres .... id.

● L'usure .... ver. 275 à 280

L'interdiction de l'usure .... com. (**2**,275-276)

— explication du terme "ribâ" (usure) .... — 1.1.

— pratique de l'usure dans la Jâhiliyya .... — 1.2.

— comparaison entre celui qui se "nourrit" de l'usure et celui qui est frappé de folie par le Démon .... — 1.3.

— ceux qui disaient « la vente est semblable à l'usure » .... — 2.

— « Allâh a déclaré la vente licite et... l'usure illicite » .... — 3.

libislam.fr

— « Celui à qui est parvenue une exhortation de son Seigneur et qui cesse... » .... — 4.

— « Allâh restreint l'usure et fait fructifier les aumônes » .... — 5.

Conséquences de l'interdiction de l'usure .... com. (**2** 278-280)

— « laissez ce qui reste de l'usure » .... — 1.

— sinon « soyez sûrs d'une guerre de la part d'Allâh et de Son Envoyé » .... — 2.

— cas du débiteur dans la gêne (ʿusra) .... — 3.

— les versets sur l'usure, parmi les derniers à avoir été révélés . — 4.

« Redoutez un Jour où vous serez ramenés vers Allâh » .... com. (**2**,281)

● Obligations commerciales ou autres (dayn), dettes et créances, écriture et témoignage .... com. (**2**,282-283)

— mettre par écrit une obligation contractée à terme .... — 1.

— mise par écrit par le scribe (kâtib) .... — 2.

— dictée de l'acte par l'"obligé" ou le débiteur .... — 3.

— cas où l'"obligé" ou le débiteur est ignorant, faible ou incapable de dicter .... — 4.

— témoins (châhid) de l'acte .... — 5.

— cas du témoignage de deux femmes .... — 5.2.

— « Que les témoins ne refusent pas [leur témoignage] lorsqu'ils sont requis » .... — 6.

— importance de la mise par écrit de tout contrat à terme, important ou non .... — 7.

— exception pour les opérations commerciales faites de main à main .... — 7.5.

— « prenez néanmoins des témoins... » .... — 7.6.

— préjudices entre d'une part les scribes et les témoins et d'autre part leur requérant .... — 8.

— « que ni le scribe ni le témoin ne causent de préjudice... ». — 8.1.1.

— « que ni le scribe ni le témoin ne subissent de préjudice... » .... — 8.1.3.

— crainte de Dieu à propos des engagements .... — 9.

— cas de voyage ; absence de scribe ; prise de gage (irtihân) ... — 10.

— cas où le créancier en voyage et en l'absence de scribe a confiance en son débiteur et ne prend pas de gages . — 10.2

— cas où le créancier prend des gages même s'il trouve scribe et témoin .... — 10.3.

— gravité de la dissimulation du témoignage .... — 11.

● Versets conclusifs — Toute-Puissance de Dieu — Acte de foi — Invocation finale .... com. (**2**,284-286)

— « que vous fassiez apparaître ce qui est en vos âmes [comme mauvaises intentions] ou que vous le teniez caché, Allâh vous en demandera compte ». .... — 1.

— *Tome II* —

— circonstances de la révélation de ces versets .... — 1.2.1.
2.4.
— acte de foi de l'Envoyé et des croyants .... — 2.
    — pas de différence entre les Envoyés .... — 2.2.
    — invocation .... — 2.3.
— « Allâh n'impose à une âme que ce dont elle est capable... » . — 3.
— com. de l'invocation finale .... — 4.
    — l'"oubli" et les fautes pour lesquelles on demande à être pardonné .... — 4.1.
    — pacte (içr) que l'on demande à Dieu de ne pas nous imposer .... — 4.2.
    — demande de grâce, de pardon, de miséricorde .... — 4.4.
    — Dieu, Protecteur et Soutien contre les impies .... — 4.5.

libislam.fr

TABLE DES MATIÈRES
DU DEUXIÈME TOME

COMPLÉMENTS AUX NOTES TECHNIQUES XI

COMMENTAIRE DU CORAN DE TABARI

COMMENTAIRE de la sourate 2 : **AL-BAQARA** (La Génisse) 1
(du verset 106 au verset 286)

TABLE ANALYTIQUE du commentaire de la sourate de la Génisse (2). 547
— pour les versets 1 à 105 (commentés dans le tome I, p. 59 à 248). 547
— pour les versets 106 à 286 (commentés dans le tome II, p. 1 à 546). 552

Imprimerie de la Manutention à Mayenne — octobre 1989 — N° 371-89

مختصر تفسير

القرآن الكريم

المسمى

جامع البيان

في تفسير القرآن

عن

ابن جرير الطبري